

N. 154 Gennaio 1984

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI





Chanforan e la storiografia Valdese

(Da Scipione Lentolo a Ernesto Comba, 1542-1932)

La tradizione storiografica sul cosiddetto sinodo di Chanforan ci riserva molte sorprese, a cominciare proprio dal secolo XVI. Contrariamente all'opinione comune, i primi storici a soffermarsi sull'adesione dei Valdesi alla Riforma non furono né il napoletano Scipione Lentolo (1562-1595), né il pinerolese Girolamo Miolo (1587), bensì il francese Jean Crespin (1554) e l'istriano Flacius Illyricus (1556); ma — è bene notarlo subito — presso tutti costoro il nome di Chanforan non viene mai pronunciato. Come mai? C'era forse, da parte di quei primi storici, la preoccupazione di non far nomi di luoghi, nel timore di rivelarne l'esistenza agli sbirri dell'Inquisizione? Tale ipotesi ha perso molto della sua plausibilità, dopo la pubblicazione fatta recentemente degli « atti » del processo di Apt del 1532 contro il « barba » Griot, in quanto vi si legge in tutte parole che

« tous les barbes et prescheurs de ladicte secte se assemblent une foys l'an entre les montaignes et pays de Piedmont. Et mesmement se sont assembléz ceste année passée en Piedmont, en la Vauluserne, en ung lieu appellé Le Serre, auquel lieu n'y a que dix ou douze maisons. Et s'assemblent touiours du moys d'aoust et sur la fin d'icelluy. Et... touiours s'assemblent en ce pays » (1).

Ora, è vero che quegli « atti » erano allora materia più che segreta, ma i responsabili dell'Inquisizione sapevano molto bene dell'esistenza di quelle assemblee nel cuore delle Valli Valdesi del Piemonte, e dovevano possedere una lista di tutti i loro partecipanti: il Lentolo — come vedremo tra poco — ne era perfettamente consapevole.

Prima di esaminare i testi più importanti nel loro ordine cronologico, mi occorre fare qualche osservazione metodologica. Innanzi tutto, il documento base di Chanforan — cioè « le propossitione che sono state disputate en Angronia l'anno dil segnor 1532 et adì 12 di Setembre en presentia de tuti li ministri et eciandio del populo » — è stato reso di pubblico dominio solo nella seconda metà del secolo scorso (2), men-

---

(1) Cfr. Gabriel Audisio, *Le barbe et l'inquisiteur. Procès du barbe vaudois Pierre Griot par l'inquisiteur Jean de Roma (Apt, 1532)*, Aix-en-Provence, Edisud, 1979, p. 103 (qui f. 183 v, p. 103).

(2) Parzialmente da Johann Jacob Herzog, *Die romanischen Waldenser, ihre vorreformatorischen Zustände und Lehren, ihre Reformation im 16. Jahrhundert und die Rückwirkungen derselben, hauptsächlich nach ihren eigenen Schriften*

tre nei secoli passati il primo a darne, non l'edizione generale, ma un estratto in lingua francese fu il Perrin nel 1618 (3), imitato poi dal

dargestellt, Halle, Anton, 1853, pp. 381-388; e integralmente da EMILIO COMBA, *Il Sinodo di Chanforan e le sue conclusioni. Relazione originale del Sinodo Valdese tenuto a Angrogna l'anno 1532 (secondo un Manoscritto del Trinity College di Dublino)*, in « La Rivista Cristiana », IV, 1876, pp. 265-269. Per le successive edizioni cfr. VALDO VINAY, il quale ha proceduto ad una riedizione del ms. C.5.18 (ora 259) della suddetta Biblioteca di Dublino, sia nel « Bollettino della Società di Studi Valdesi » (BSSV), n. 133, giu. 1973, pp. 37-42: *La dichiarazione del Sinodo di Chanforan 1532;* sia in *Le confessioni di fede dei Valdesi riformati, con i documenti del dialogo fra la « prima » e la « seconda » Riforma*, Torino, Claudiana, 1975, pp. 139-143.

(3) JEAN-PAUL PERRIN, *Histoire des Vaudois...*, t. I, Genève 1618, pp. 158-160: solo 17 articoli, di fronte ai 22 dell'originale, e disposti in un ordine diverso, più sistematico, come si può vedere dal confronto seguente:

Dublino ms. C.5.18	*Perrin*
1. *Giuramento:* « El christiano po iurare... »	VI: « Le Chrestien peut iurer... »
2. *Opere buone e opere cattive:* « Nulla opera he quiamata bona... »	V: « Nulle oeuvre n'est appellee bonne... »
5. *Confessione auricolare:* « ...non he comandata da Dio... »	VII: « ...n'est point commandee de Dieu... »
6. *Riposo domenicale:* « La cessacione de opere... »	VIII: « Nous devons cesser... »
7. *Modo di pregare:* « la parolla non he necessaria... »	manca
8. *Culto:* « ...el colto divino non si po fare... »	I: « Le service divin... »
9. *Imposizione delle mani:* « La imposicione de le mane... »	manca
10. *Divieto della vendetta privata:* « Non he lecito... »	IX: « Il n'est point permis... »
11. *Magistratura:* « El christiano po exercitare... »	X: « Le Chrestien peut exercer... »
12. *Digiuno:* « El christiano non ha tempo statuito... »	XI: « Il n'y a point un certain temps... »
13. *Matrimonio:* « El matrimonio non he prohibito... »	XII: « Le Mariage n'est deffendu... »
14. *Celibato:* « Quicunque prohibisse el matrimonio... »	XIII: « Quiconque deffend le Mariage... »
15. *Stato di verginità:* « Ordinare stato hovero ordine... »	manca
16. *Continenza:* « Coluy che non ha el dono de continentia... »	XIIII: « Celui qui n'a point le don de continence... »
17. *Usura:* « Non tuta usura... »	manca
18. Idem: « Le parolle che sono en Sancto Luca... »	manca
19. *Preelezione:* « Tuti quelli che sono stati... »	II: « Tous ceux qui ont esté... »
20. *Predestinazione:* « Quelli che sono salvati... »	III: « Ceux qui sont sauvés... »
21. *Libero arbitrio:* « Quicunque statuisse... »	IV: « Quiconque establit... »
22. *Ministri stabili:* « Li menistri de la parolla... »	XV: « Les Ministres de la parole... »
23. *Beni materiali:* « Havere li menistri... »	XVI: « Ce n'est point chose qui repugne... »
24. *Sacramenti:* « Circa la materia de li sacramenti... »	XVII: « Touchant la matiere des Sacrements... »

Gilles nel 1644 (4) e dal Léger nel 1669 (5), sia pure con lievi modificazioni di forma (6) e con una disposizione diversa degli articoli riprodotti (7). Inoltre, fino ad Emilio Comba escluso — cioè fino all'ultimo trentennio del secolo scorso (8) — il reale significato dell'adesione dei Valdesi alla Riforma era inficiato, presso la maggioranza degli storici di parte valdese o protestante, dalla tesi preconcetta che i Valdesi stessi, essendo esistiti già come « riformati » ancor prima dell'avvento del loro stesso fondatore, non potevano vedere in quella adesione che la logica conclusione della loro multisecolare storia, durante la quale Dio aveva concesso loro la grazia di conservare fin dall'epoca degli apostoli la purezza del cristianesimo primitivo, come si può leggere in tutte lettere nei titoli delle opere del Léger (1669), del Boyer (1691) e del Brez (1796) (9). Del resto, persino uno storico posteriore al Comba, e che fa indubbiamente tesoro delle ricerche di quest'ultimo — mi riferisco a Teofilo Gay che scrive nel 1912 una *Histoire des Vaudois refaite d'après*

Come si vede, mancano in Perrin gli articoli 7° sulla preghiera, 9° sull'imposizione delle mani, 15° sullo stato di verginità e i due 17° e 18° sull'usura. La successione degli articoli pone al primo posto il culto da farsi in spirito e libertà (art. 1), poi quanto riguarda l'elezione divina e la salvezza (artt. 2-5), quindi tutto ciò che si riferisce al comportamento del cristiano nel mondo ed a certe pratiche di pietà (artt. 6-14), infine lo stato dei pastori (artt. 15-16) ed i sacramenti (art. 17).

(4) Pierre Gilles, *Histoire ecclésiastique des Eglises Réformées, recueillies en quelques vallées de Piedmont et circonvoisines, autrefois appelées Vaudoises...*, Genève 1644, cfr. nuova edizione, Pignerol 1881, I, pp. 30-32.

(5) Jean Léger, *Histoire générale des Eglises Evangéliques des Vallées du Piémont ou Vaudoises...*, Leyde 1669, I, pp. 95-96.

(6) Rispetto al Perrin, il Léger intitola ogni articolo e li fa precedere, come in una normale confessione di fede, dall'espressione verbale: « Nous croyons que... ». La lingua è un po' ammodernata. In quanto al contenuto, l'unica variante notevole riguarda l'articolo 8° sul riposo domenicale (l'ordine interno degli articoli è quello del Perrin) la cui osservanza , non stimata perentoria nell'articolo 6° di Chanforan, diventa obbligatoria per Perrin e i suoi ripetitori.

(7) Oltre a quanto già detto più sopra (nota 3), il Gilles salta l'art. 1° del Perrin, omette il 13° ma inserisce il 15° di Chanforan (mancante in Perrin), di modo che gli articoli suoi sono in numero di 16 (e non 17).

(8) L'operosità storica di Emilio Comba si estende dal 1863 (cioè a partire dall'anno stesso della sua consacrazione pastorale, a 24 anni) al 1904 (anno della morte): cfr. Aia Soggin Vöchting, *Bibliografia degli scritti di Emilio Comba,* BSSV n. 118, dic. 1965, pp. 79-113.

(9) Per Léger, cfr. più sopra nota 5: il titolo continua dicendo che il libro primo « fait voir incontestablement quelle a esté de tout tems tant leur discipline, que surtout leur doctrine et de quelle maniere elles l'ont si constamment *conservée en une si grande pureté,* dès que Dieu les a tirées des ténèbres du paganisme jusqu'à présent, *sans interruption et nécessité de Réformation...* » [i corsivi sono miei]. Cfr. *Bibliografia valdese* (BV), a cura di A. Armand Hugon e G. Gonnet, Torre Pellice 1953, n. 68. I titoli del Boyer e del Brez sono rispettivamente: Pierre Boyer, *Abrégé de l'histoire des Vaudois, où l'on voit leur origine, comme Dieu a conservé la Religion Chrétienne en sa pureté depuis le temps des apôtres jusqu'à nos jours...* La Haye 1691 (BV n. 39); Jacques Brez, *Histoire des Vaudois ou des habitants des Vallées Occidentales du Piémont, qui ont conservé le christianisme dans toute sa pureté..., depuis le commencement de son existence jusqu'à nos jours sans avoir participé à aucune réforme.* Lausanne - Utrecht - Paris 1796 (BV n. 41).

les plus récentes recherches —, non può far a meno di mettere in rilievo con estremo candore storiografico che

« les Vaudois du Moyen Age, au lieu de suivre le courant des innovations de l'Eglise Romaine, se sont constitués les gardiens des grandes vérités du Christianisme primitif (sans alliages) que les Réformateurs ont remises à jour et en honneur au seizième siècle. C'est bien là l'oeuvre grande et sainte que l'*Eglise Vaudoise* a accomplie dans le Moyen Age; elle s'est maintenue pure des altérations inventées et décrétées par le conciles de l'*Eglise romaine*, continuant dans sa communauté l'existence de la glorieuse *Eglise catholique* des siècles précédents, fidèle à l'Evangile éternel » (10).

Ora, questa pregiudiziale filo-riformata, che per contrasto non mancò di farne sorgere un'altra del tutto opposta limitante la portata del valdismo medievale a semplice protesta morale, è quasi del tutto assente nei primi storici del Cinquecento. Come dicevo all'inizio di questa relazione, il privilegio d'iniziare una storiografia valdese propriamente detta tocca al ben noto editore-stampatore Jean Crespin di Arras, incolpato di eresia nel 1545, e stabilitosi definitivamente a Ginevra tre anni più tardi, nel 1548 (11). Diventato celebre soprattutto per il suo martirologio protestante — del quale, fino alla morte dell'autore avvenuta nel 1572 uscirono ben 17 tra edizioni sempre accresciute, parti varie stampate separatamente, ristampe e traduzioni (12) —, il Crespin s'interessò dei Valdesi fin dalla prima edizione del suo *Livre des martyrs* del 1554, nel quale, parlando dei massacri da loro subiti in Provenza nel 1545, accennava brevemente ai loro precedenti medievali, e ricordava la missione di Morel e Masson fatta nel 1530 presso i riformatori di Berna, Basilea e Strasburgo:

« Et de faict, en l'an 1530, ayans entendu que l'Evangile se preschoit en quelques villes d'Allemagne & de Suisse, ils envoyerent deux d'entre eux, à scavoir George Maurel, natif de Fressiniere en Daulphiné, ministre, homme bien instruict, lequel ils avoyent entretenu aux escholes: & Pierre Masson de Bourgogne, pour conferer de la doctrine de l'Evangile avec les ministres; & en particulier pour avoir leur advis sur quelques poincts dont ils estoyent en difficulté. Ces deux icy, apres qu'ils eurent communiqué à Basle avec Oecolampade, avec Capito & Bucere à Strasbourg, & à Berne avec Berktold Haller, comme ils estoyent en chemin pour le retour, Pierre Masson fut arresté prisonnier à Dijon, & ledict George retourna seul à Merindol, avec les livres & papiers qu'il portoit. Auquel lieu esant arrivé, il exposa à tous les freres les poincts de sa commission, & declaira publiquement qu'en plusieurs sortes & façons ils erroyent grandement, & que leurs anciens ministres (lesquels ils appelloyent Barbes ou Oncles) les avoyent faict fourvoyer du droict chemin. De ceste venue ce peuple en fut tellement esmeu, que force leur fut d'envoyer querir des plus anciens & apparens freres de la Puoille & de Calabre, pour adviser à une reformation » (13).

---

(10) TH. GAY, *Histoire* (BV n. 50): p. 42.

(11) Cfr. JEAN-FRANÇOIS GILMONT, *Jean Crespin. Un éditeur réformé du XVI[e] siècle* (Genève 1981), pp. 245-260: *Liste abrégée des éditions crispiniennes.*

(12) Ivi, pp. 165-190: *Le martyrologe.*

(13) JEAN CRESPIN, *Le livre des martyrs*, Genève 1554, pp. 656-666 (in particolare p. 658).

Com'è stato opportunamente messo in rilievo dal Gilmont (14), questi primi accenni del Crespin ai contatti valdesi coi riformatori franco-svizzeri, ripetuti ed accresciuti del 1556 e del 1560 (15), entreranno ormai a far parte del « dossier » storiografico valdese, ma, data la loro provenienza tipicamente provenzale, essi si limitano a ricordare la missione del 1530, senza minimamente accennare sia al precedente sinodo di Laux del 1526, sia alle fondamentali decisioni di Chanforan del 1532. Eppure, fin dal 1555, il Crespin introduceva nel suo martirologio la notizia dell'esecuzione capitale di Martin Gonin avvenuta a Grenoble il 26 aprile 1536 (16), proprio quel Gonin che dieci anni prima, nel 1526, era stato inviato dal sinodo di Laux in Germania insieme con Giorgio di Calabria (17).

Per quanto riguarda l'albonese Flacius Illyricus, a buon diritto lo si può chiamare il padre della storiografia ecclesiastica protestante (18). Il suo *Catalogus testium veritatis* ebbe, come il martirologio crespiniano, una straordinaria fortuna editoriale (19), ed anch'esso, nella sua

(14) JEAN-FRANÇOIS GILMONT, *Aux origines de l'historiographie vaudoise du XVI[e] siècle: Jean Crespin, Etienne Noël et Scipione Lentolo*, in AA.VV., *I Valdesi e l'Europa*, Torre Pellice, Soc. di Studi Valdesi, 1983.

(15) Cfr. JEAN CRESPIN, *Acta martyrum*, Genevae 1556, pp. 316-329; lo stesso, *Actiones et monimenta martyrum* (Genevae 1560), ff 88r - 117r. Per le altre edizioni del martirologio consultare, per il 1555: *Recueil de plusieurs personnes qui ont constamment enduré la mort pour le nom de Nostre Seigneur*, in-8°, prima emissione, parte I, pp. 239-249; stesso titolo, in-16°, prima tiratura, pp. 222-232; per il 1556: stesso titolo, in-16°, pp. 263-273; per il 1564: *Actes des martyrs;* per il 1570: *Histoire des vrays tesmoins de la verité de l'Evangile* (ultima edizione, vivo Crespin), ff. 114v - 131r e 174v - 176v. Quattro sono le edizioni postume, sotto il titolo *Histoire des martyrs*, del 1582, 1597, 1608 e 1619. Cfr. l'edizione moderna in 3 volumi pubblicata a Toulouse nel 1885-1889, che ripete l'edizione del 1619: *Histoire des martyrs persécutés et mis à mort pour la vérité de l'Evangile depuis le temps des Apôtres jusqu'en 1619. Edition nouvelle, précédée d'une introduction et accompagnée de notes par D. Benoit et M. Lelievre* (BV, nn. 286 e 1473).

(16) J. CRESPIN, *Recueil*, 1555, in-16°, seconda tiratura, pp. 763-770.

(17) Cfr. GEROLAMO MIOLO, *Historia breve & vera de gl'affari de i Valdesi delle Valli*, a cura di Enea Balmas (Torino 1971), dove a p. 100 è ricordato il Sinodo di Laus, e a p. 112 il barba Gonin, ma senza alcuna indicazione che il barba sia stato incaricato di qualche missione da quel sinodo. Sulla faccenda si veda JEAN JALLA, *Notice historique sur le S. Ministère et sur l'organisation ecclésiastique au sein des Eglises Vaudoises*, in « Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise » (BSHV), n. 14, 1897, pp. 12 e 17.

(18) Sull'albonese Flacius Illyricus (= Matthias Vlacich), cfr. H. SCHEIBLE *Die Anfänge der reformatorischen Geschichtsschreibung*, Gütersloh 1966.

(19) Almeno nove edizioni, dal 1556 all'ultima del 1960 (1556, 1562, 1568, 1597, 1608, 1628, 1666, 1672, 1960: cfr. BV 293). La prima edizione del 1556 ha il seguente titolo: *Catalogus testium veritatis qui ante nostram aetatem reclamarunt Papae.* Nelle successive edizioni il titolo si amplia, cfr. 1568 (*...aetatem Pontificum Romanorum primatui variisque Papismi superstitionibus, erroribus ac impiis fraudibus reclamarunt*) e 1597 (*...aetatem Pontifici Romano atque Papismi erroribus reclamarunt*). L'ultima edizione ci viene da Zagabria: *Katalog svjedoka istine, koji su se prije našega vremena opirali rimskom papi i zabludama papinstva te pismeno iznosili borbene misli. Odabrana poglavlja prev. Vinko Vitezica. Prit. Velko Gortan. Predgovor nap. Mijo Mirkovic* (Catalogus testium veritatis qui ante nostram aetatem pontifici romano et papismi erroribus reclamarunt pugnantibusque sententiis scripserunt).

prima edizione del 1556, ci dà uno scorcio sulle origini valdesi, che sarà trascritto quasi alla lettera sia dal Lentolo che dal Miolo (20). Ed è anche da Flacius che questi due storici trassero quella « confessione di fede » tipicamente melantoniana (21), la cui apparizione in quei primi testi ha indotto poi tanti storici posteriori a creare il mito di un protestantesimo valdese *ante litteram!* (22).

Ora, in quale modo queste scarne testimonianze del Crespin e del Flacius giungono tradotte o parafrasate negli storici successivi, lo si vede con tutta evidenza nelle opere del Lentolo e del Miolo, che sono i primi testi di storiografia valdese apparsi nel Cinquecento. Non è che questi autori rivelino sempre la loro fonte. A quell'epoca non esisteva ancora il plagio letterario. D'altra parte, tanto Lentolo quanto Miolo erano ex-frati domenicani nonché pastori, e lo scrivere i fatti della storia della loro chiesa era parte integrante della loro missione. Cercarvi ad ogni costo completezza e obbiettività, sarebbe una pia illusione. Scipione Lentolo, nato a Napoli nel 1525 da genitori nobili, domenicano a vent'anni, un decennio dopo abbandona l'ordine e, dopo un paio d'anni trascorsi in prigione a Roma per ordine dell'Inquisizione, si rifugia a Ginevra, e viene subito mandato pastore a S. Giovanni nelle Valli valdesi come successore del martire Varaglia. Quivi rimase sette anni, dal 1559 al 1566, con qualche sosta a Carignano e a Villanova d'Asti, e fu testimone oculare dei fatti d'arme della cosidetta guerra del Conte della Trinità, terminata con l'accordo di Cavour del 5 giugno 1561. Un anno dopo, secondo quanto egli stesso dichiara nella « Epistola dedicatoria » della sua *Historia delle grandi e crudeli persecutioni fatte ai tempi nostri in Provenza, Calabria e Piemonte contro il popolo che chiamano valdese*, poneva insieme la sua opera più impegnativa (23). Per la sua redazione, che si protrasse per ben trentatre anni, l'Autore si valse di materiali abbastanza bene identificabili, quali i racconti del Crespin per la Provenza, l'*Histoire des persécutions* del 1562 — dal Gilmont attribuita al pastore Etienne Noël (24) — per il Piemonte, e testimonianze di rifugiati calabresi per l'eccidio del 1561. Che la coerenza del Lentolo nel servirsi di fonti così disparate non sia sempre rigorosa, lo dimostra il fatto che, nell'introduzione alla sua storia tripartita, egli, seguendo il Miolo piuttosto che il Crespin, fa di Valdo un uomo « dotto », mentre la tradi-

(20) M. Flacius, ed. 1556, pp. 705-710. Cfr. G. Miolo, *Historia*, pp. 82-84; Scipione Lentolo, *Historia delle grandi e crudeli persecutioni fatte ai tempi nostri in Provenza, Calabria e Piemonte contro il popolo che chiamano valdese*... copiata alla Biblioteca di Berna ed edita da Teofilo Gay, Torre Pellice 1906, pp. 19-20. Per la sua ricostruzione del valdismo medioevale il Flacius si serve essenzialmente dello Pseudo-Rainerio, presso il quale l'iniziatore del movimento valdese è ancora noto sotto il suo solo nome di Valdo.

(21) G. Miolo, pp. 98-99; Lentolo, pp. 21-22.

(22) Cfr. Giovanni Gonnet, *Note sulla storiorafia valdese dei secoli XVI e XVII*, in « Ricerche di storia e letteratura religiosa », 1974, pp. 360-364 (anche in francese: *Remarques sur l'historiographie vaudoise des XVIe et XVIIe siècles*, in « Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français », 1974, pp. 358-362.

(23) S. Lentolo, p. 11.

(24) J.-F. Gilmont, *Origines* (cfr. più sopra nota 14).

zione che risale al francese ne fa proprio l'opposto. D'altra parte, le notizie sui rapporti dei Valdesi coi riformatori le troviamo proprio all'inizio del libro primo consacrato alle vicende provenzali, prova — se se mai ce ne fosse bisogno — della stretta dipendenza del Lentolo dal martirologio crespiniano:

« Sono dunque alcune piccole terriciuole in Provenza abitate da costoro — cioè Valdesi — fra le quali le più nominate e note sono Merindolo e Cabrière. Hora quei di Merindolo avendo inteso che in alcune città di Alemagna e dei Svizzeri si predicava pubblicamente l'evangelo, correndo l'anno di Salute MDXXX, mandarono Giorgio *Maurello*, huomo nato in Fraissiniera luogo del Delfinato, il quale era loro Predicatore e persona pia, e il quale da quelli era stato intertenuto nelle scuole accioché imparasse lettere; e Pietro *Latome*, Borgognone, i quali comunicassero della dottrina, della fede, della pietà coi prudenti e fedeli Ministri delle chiese dei luoghi detti, et intendessero da quelli il modo e forma, che havea a tenersi nel servitio di Dio, e havessero il loro parere intorno ad alcune cose nelle quali allhora haveano qualche dubbio. Il che abbastanza essendo stato eseguito da questi due con alcuni huomini principali nella Chiesa di Dio, cioè in Basilea con l'Ecolampadio, in *Argentina* col Buccero e col Capitone, in Berna con Bertoldo Hallero, et havessero deliberato venirsene per la Borgogna, Pietro Latome fu preso in Digione e posto in prigione onde Giorgio solo tornò in Merindolo coi libri, lettere et ambasciate che portava da le chiese di Alemagna, e mostrò ai suoi, come avanti erano in qualche errore quanto alla dottrina. Per la qual cagione così fu grande il desiderio loro di correggere quel che non stesse bene tra loro, che ferono venire fin di Puglia e Calabria de' Principali, accioché di comun consiglio e consentimeto si desse ordine di riformare le chiese loro. Tutto ciò non fu possibile trattarlo in modo, che gl'inimici della verità non ne havessero qualche notizia, onde i vescovi, preti e frati, i quali sono per tutta la Provenza, ne furono grandemente commossi e turbati. E per ciò si fe oltre un certo Fra Giovanni detto di Roma dell'ordine Domenicano, huomo crudele et inumano, il quale ottenne dal legato di Avignone e dai Vescovi il carico d'essere inquisitore contro Valdesi e Luterani, che chiamano, e cominciò a perseguitare et affliggere quei poveri fedeli... » (25).

Un dato importante viene fuori da questo racconto — e lo ritroveremo presso altri scrittori — ed è che l'adesione dei Valdesi alla Riforma, subito conosciuta dagli avversari anche nelle sue fasi preliminari, rimise immediatamente in moto la macchina dell'inquisizione, allo stesso modo che, un trentennio dopo, l'invio dei primi pastori da Ginevra in Calabria fece scattare le durissime rappresaglie del 1561 (26).

In quanto a Girolamo Miolo, che compose la sua *Historia breve e vera de gl'affari de i Valdesi delle Valli* nel 1587, quand'era pastore ad Angrogna (dove rimase dal 1579 al 1593), egli procede da un'ottica più piemontese che provenzale, ragion per cui, se nomina in tutte lettere il sinodo di Laux del 1526 — ed è il primo e l'unico a farlo! — non ricorda per niente l'assemblea di Angrogna e, per ciò che concerne i rapporti coi Riformatori, ne relega la notizia nell'elenco dei Barbi sotto i nomi di *Pietro Massone* e di *Giorgio Morello* (27). Eppure, in almeno sette luoghi della sua *Historia breve*, egli avrebbe avuto delle buone occasioni

(25) S. Lentolo, pp. 22-23). I nomi da me sottolineati nel testo trascritto richiamano le forme che troviamo nelle versioni latine del martirologio crespiniano del 1556 e 1560 (cfr. più sopra nota 15).
(26) S. Lentolo, p. 227.
(27) G. Miolo, p. 110.

per farlo, cioè quando ricorda fatti e personaggi che indirettamente o direttamente sono collegati con quell'assemblea, a cominciare dalla domanda sesta, che suona così: « se i Barba Ministri de valdesi tenevano alcune synodi, e se si ha alcuna memoria o scritto delle loro costituzioni synodali ». La risposta, come si sa, è generica: sì, i ministri « si congregavano bene una volta l'anno circa il mese di settembre », e a titolo d'esempio Miolo ricorda, come già detto, solo il sinodo di Laux (28). Tra i fatti e i personaggi che in un modo o nell'altro si riferiscono al nostro tema, vanno ricordate le risposte alle domande quinta e quattordicesima, rispettivamente sulle discussioni inerenti al libero arbitrio e sulla versione biblica dell'Olivetano, oltre a qualche nome di barbi, come il « Gran Ludovico », che pare fosse uno dei presidenti di Chanforan 1532 o 1535, Daniele di Valenza e Giovanni di Molines, noti per essere andati a protestare in Boemia, e i già nominati Morel e Masson (29). Degno di nota l'apologo del salino sul libero arbitrio:

« Essendo un giorno alquanti Barba a disinare di compagnia introrono in disputa sopra il libero arbitrio. La onde uno Barba per provare che l'huomo ha il libero arbitrio prese il salino ch'era sopra la tavola, et gittandolo a terra dice: chi dirà ch'io non ho il libero arbitrio di gettare questo salino in terra? Ma un altro Barba meglio istrutto e illuminato da la parola di Dio gli rispose facetamente dicendo: or mostra un poco di gratia il tuo libero arbitrio se tu puoi in ritornare quel salino come era di prima? con ciò sia cosa che il salino era amaccato et il sale versato. Per questa risposta dava ad intendere con verità che l'huomo ha ben libertà di far male, ma non di far alcun bene senza la gratia di Dio, come insegna chiaramente tutta la sacra scrittura » (30).

Tale disputa è significativa, perché il racconto che ne fa il Miolo è tratto proprio ad esempio delle incertezze dottrinali in cui versavano non pochi tra gli stessi barbi, come il Nostro è costretto ad ammettere confessando che c'era ancora « qualche poco di farina papale » nei loro sacchi (31), e che tra i fedeli alcuni andavano alla messa « per causa delle persecutioni essendo ancora molto infermi » (32).

Tralascio in questa sede di parlare dell'ingarbugliata questione dei collegamenti di parentela esistenti sicuramente tra l'*Histoire mémorable* del 1561, l'*Histoire des persécutions* del 1562 e l'*Historia delle grandi e crudeli persecutioni* del 1562-1595, anche perché le due prime — che recentemente il Gilmont attribuisce rispettivamente al Lentolo e a Etienne Noël, un pastore francese che predicò alle Valli del Piemonte nel periodo più cruciale delle persecuzioni del 1560-1561 (33) — non ci danno alcun ragguaglio su Chanforan, essendo loro scopo precipuo raccontare la guerra del Conte della Trinità terminata con l'accordo di Ca-

(28) Ivi, p. 100.
(29) Ivi, p. 99, 103, 107, 108 e 110.
(30) Ivi, pp. 99-100.
(31) Ivi, p. 99.
(32) Ivi, p. 97.
(33) Cfr. J.-F. Gilmont cit. più sopra nota 14.

vour. Semmai, l'unico dato interessante è che in quelle Valli il Vangelo si predicava pubblicamente da almeno sei anni (34).

Come già ebbi a riferire in altre occasioni (35), ad un certo momento della loro vicenda le chiese riformate situate al di qua e al di là del crinale alpino decisero di far redigere una storia, per così dire « ufficiale », delle loro origini. Così, al sinodo di Embrun del 1603, si raccomandò ai pastori e ai delegati presenti di far pervenire al teologo Daniel Chamier ogni specie di materiali utili « pour l'histoire de l'estat, doctrine, vie et persécutions des Albigeois et Vaudois »; però, avendo il Chamier declinato l'incarico, il sinodo di Die dell'anno seguente affidò l'impresa al pastore Benjamin Cresson; ma anche quest'ultimo si ritirò, per cui il sinodo di Grenoble del 1605 designò il pastore Jean Paul Perrin di Nyons, che finalmente accettò e si mise subito all'opera, di modo che la sua opera uscì alle stampe nel biennio 1618-1619 (36). Come si vede, non solo l'iniziativa di una tale storia per così dire ufficiale venne presa non nelle Valli piemontesi, ma per opera dei sinodi delle chiese riformate del Delfinato, ma essa prevedeva fin dall'inizio una storia congiunta degli Albigesi e dei Valdesi. Questa duplice circostanza fu gravida di conseguenze per l'avvenire della storiografia valdese: oltre all'identificazione tra Valdesi e Albigesi che giunge a completa maturazione nell'opera stessa del Perrin, si assiste ad un singolare cambiamento di ottica, che da strettamente « valdese » diventa chiaramente « riformata », come appare con ogni evidenza dal titolo dell'opera del Gilles (successore del Perrin), l'*Histoire ecclésiastique des Eglises Réformées... autrefois appelées Vaudoises* del 1644. D'altra parte, l'iniziativa di quei sinodi delfinatesi era inficiata fin dall'inizio dalla preoccupazione di trovare proprio presso i Valdesi delle Alpi, se non presso gli Albigesi, quei precursori della predicazione del solo Vangelo, che « da tempo immemorabile » e « da padre in figlio » si erano opposti alle prerogative della Chiesa Romana nelle varie sfere della teologia, dell'ecclesiologia, dell'etica e della pietà religiosa, e ciò proprio per controbattere l'accusa subito lanciata da Roma contro i riformatori, secondo cui le « novità » da loro propu-

(34) Cfr. *Histoire memorable de la guerre faite par le Duc de Savoye contre ses subjectz des Vallées*, a cura di Enea Balmas e Vittorio Diena, Torino 1972, pp. 72-75, 148 e 149; *Histoire des persecutions et guerres faites depuis l'an 1555 jusques en l'an 1561 contre le peuple appelé Vaudois qui est aux valees d'Angrongne, Luserne, sainct Martin, la Perouse & autres du païs de Piemont*, a cura di Enea Balmas e Carlo Alberto Theiler, Torino 1975, nota 28, pp. 20-21: brano tolto dalla versione latina dell'*Histoire memorable* del 1581 (*Memorabilis Historia Persecutionum Bellorumque in populum vulgo Valdensem appellatum, Angrunicam, Luserneam, Sanmartineam, Perusinam, aliasque regionis Pedemontanae valles incolentem ab anno 1555 ad 1561 religionis ergo gestorum*). Il dato in oggetto si trova primitivamente in una « Narratio » latina inviata dal Lentolo al Bèze ai primi di aprile del 1561 (in franc. « Lettre à un Seigneur de Genève »), insieme con una succinta descrizione delle valli valdesi del Piemonte che poi ricomparirà tale e quale nel martirologio crespiniano a partire dal 1564 (cfr. *Introduzione* del Balmas all'*Histoire des persecutions*, pp. 20-21).

(35) J. Gonnet, *Note*, pp. 339-344 (*Remarques*, pp. 329-331).

(36) Dell'*Histoire* del Perrin vi sono due edizioni, una di Matthieu Berjon del 1618, l'altra del Berjon-Chouet del 1618-1619.

gnate non erano altro che un « rafraîchissement et reboubelinage » delle vecchie eresie medievali (37). Lo notava il Jalla fin dal 1928 quando scriveva, a proposito dei primi storici valdesi, che « les adversaires reprochaient l'ancienneté de l'Eglise Romaine: d'où le désir de prouver que l'Eglise Vaudoise datait du XII[e] siècle et que même avant Valdo il y avait eu des champions de la vérité qui avaient lutté contre les envahissements de Rome » (38). Già ho avuto occasione di anticipare, all'inizio di questa relazione, che forse è proprio per questa tipica preoccupazione apologetica che nelle prime storie valdesi è dato solo un peso minimo all'adesione dei Valdesi alla Riforma: data la convinzione che i Valdesi medioevali erano già « riformati » prima della Riforma stessa, Chanforan non rappresentava altro che il tanto sospirato finale congiungimento della vecchia con la nuova protesta. Anzi, a Chanforan e con Chanforan, i Valdesi — si diceva o si pensava — venivano finalmente riconosciuti come i soli veri anticipatori della grande Riforma del secolo XVI. Se qualcosa non andava, si trattava soltanto di dettagli, di dottrine o di usanze secondarie o indifferenti. Insomma, da quell'incontro, i Valdesi venivano fuori con una buona pagella: 8 o 9, per non dire proprio 10!

Ma torniamo al Perrin e alla sua *Histoire des Vaudois* del 1618. Costui, tra i materiali ricevuti dai suoi predecessori, non cita l'*Historia breve* del Miolo, bensì un « traité » (o « mémoires ») intitolato *De la source, ancienneté, doctrine, religion, moeurs, discipline, persecutions, confessions et progrés du peuple surnommé Vaudois*, e dovuto alla penna di un certo Vignaux, pastore nelle chiese valdesi del Piemonte (39). A costui il Perrin attribuisce il merito di aver raccolto e conservato con cura tutti i « vieux livres des Vaudois » ancora esistenti (40). Ora, il testo del Vignaux è importante: tradotto dal Miolo in italiano — e Gilles ci dirà che il traduttore aggiunse « quelche chose du sien » (41) — e pertanto da considerarsi come una delle fonti dell'*Historia breve*, entrerà anch'esso a far parte del « dossier » storiografico valdese, andando ad arricchire persino le edizioni postume del martirologio crespiniano del 1608 e 1619 (42). Si sa inoltre che la collezione dei « libri » valdesi pervenuti nelle mani del Perrin, e di cui egli stesso dà la descrizione nella sua *Histoire* (43), fu da lui ceduta (o venduta?) ad un francese rimasto anonimo, che a sua volta la passò al vescovo anglicano di Dublino, James Ussher, nel 1635; quindi, alla morte di quest'ultimo, emigrò definitivamente nella Biblioteca del Trinity College (44). In quanto alle notizie che qui c'interessano, il Perrin non è molto preciso. Come i suoi prede-

(37) Quest'ultima espressone è dell'ex-calvinista Jean Bruneau citato da Raoul Manselli, *Studi sulle eresie del secolo XII*, Roma 1953, pp. 3-4 e 6-9 (cfr. J. Gonnet, *Note*, p. 335).

(38) Jean Jalla, *Glanures d'histoire vaudoise. In memoriam*, Torre Pellice 1936, p. 109.

(39) J.-P. Perrin, I, pp. 48 e 56.

(40) Ivi, pp. 56-57.

(41) P. Gilles, ed. 1881, p. 188 (ed. 1644, p. 383).

(42) E. Balmas, *Introduzione* a G. Miolo, p. 10, nonché App. 1, pp. 119-127.

(43) J.-P. Perrin, I, pp. 57-60.

(44) E. Balmas, *Introduzione* a G. Miolo, pp. 10-11.

cessori, non cita nominalmente il Sinodo di Chanforan, anzi confonde le date, attribuendo alla prima assemblea del 1532 la data della seconda, 1535 (45). A parte ciò, il nostro autore è il primo a darci un resoconto quasi completo dell'avvenimento, riconducendolo in pieno tra le vicende non dei Valdesi provenzali, bensì di quelli del Piemonte. Infatti, ricordato come costoro stessero subendo vessazioni da parte dei « moynes inquisiteurs » che non desistevano mai dal tender loro delle imboscate a partire da « un certain Couvent qui est pres Pignerol », il Perrin scrive che, nell'anno 1531, i Valdesi

« se resolurent de dresser leurs Eglises, en sorte que l'exercice qu'ils faisoyent auparavant en cachette, fut cognu d'un chacun, & que leurs Barbes ou Pasteurs preschassent l'Evangile à descouvert; cest à dire, sans aucune apprehension des persecutions qui en pouroyen advenir » (46).

Scatenatasi nel frattempo la persecuzione di Pantaleone Bersour (47),

« tout cela n'empescha point qu'ils ne persistassent en leur resolution. Et affin que tout fust faict par ordre parmi eux, ils s'assemblerent de toutes leurs vallees à Angrongne en l'anne mille cinq cens trente cinq, & le douzieme de Septembre; scavoir tous les chefs de famille avec leurs Pasteurs... » (48).

Ricordata a questo punto la missione di Morel e Masson, Perrin tiene a mettere in rilievo che, « touchant la croyance » che i Valdesi « avoyent euë de pere en fils de temps immemorial », i riformatori

« avoyent trouvé que Dieu nous a fait de grandes graces de nous avoir conservés impollus parmi tant d'Idolatries & Superstitions, lesquelles ont infecté la Chrestienté es siecles passés; & sous la tyrannie de l'Antechrist Romain. Nous ont accouragé per Sainctes remonstrances, & exhorté de n'ensevelir point les talens qu'il nous a despartis: trouvent mauvais qu'ayons tant tardé de faire profession ouverte d'avoir adheré au Sainct Evangile en le faisant prescher tout haut au sceu d'un chacun, remettant les evenemens à Dieu de tout ce qu'il lui plaira qui advienne en procurant sa gloire, & l'advencement du regne de son fils. Et là apres avoir leu les lettres desdits Oecolampade & Bucer, lesquelles s'adressoyent à eux comme aux freres Vaudois de Provence & Dauphiné; les propositions ou articles suivans furent dressés, leus, approuvés, signés, & iuré par tous les assistans *unaninement* de les conserver, observer, croire & retenir parmi eux inviolablement, sans aucun contredict, comme estans conformes à la doctrine qui leur avoit esté enseignee de pere en fils, despuis plusieurs centaines d'annees; & tiree de la parole de Dieu » (49).

Seguono, in forma di confessione di fede, le dichiarazioni di Chanforan ridotte ai 17 articoli ricordati più sopra (50), che il Perrin estrasse senza dubbio da uno dei « libri » descritti tra i materiali lasciati dal Vignaux e poi finiti a Dublino, cioè quello che egli chiama « le livre de George Morel » (51), corrispondente oggi al ms. 259 (ex C. 5. 18) della Biblioteca del Trinity College (52).

(45) J.-P. Perrin, I, 157.
(46) Ivi, pp. 155-156.
(47) Ivi, pp. 156-157.
(48) Ivi, p. 157.
(49) Ivi, pp. 157-158.
(50) Ivi, pp. 158-160 (cfr. più sopra nota 3).
(51) Ivi, p. 59.
(52) Cfr. più sopra nota 2.

« Ces articles resolus entr'eux — aggiunge il Perrin — estonnerent les Prestres qui estoyent parmi eux pour percevoir les revenus des Cures, perdans esperance de voir à iamais ce peuple rangé à l'Eglise Romaine par aucune force, moins aussi de leur bon gré; & appercevans la porte fermee à leur gain, ils se retirerent sans sonner mot. Ainsi en leur retraite la Messe se bannit d'elle mesme des vallees desdits Vaudois: Et parce qu'ils n'avoyent que des Nouveaux Testaments, & quelques livres de l'Ancien Testament tournés en leur langue Vaudoise; ils se resolurent de faire imprimer promptement toute la Bible, veu mesmes que leurs livres n'estoyent qu'escrits à la main, & en petit nombre » (53).

Per quanto riguarda la ricordata missione dei barbi valdesi a Basilea e a Strasburgo, un dato nuovo emerge per la prima volta dal racconto del Perrin circa la sorte del Masson arrestato e imprigionato a Digione. Infatti il Perrin è il primo ad accollargli la corona del martirio (54), mentre il Gilmont, appoggiandosi su Imbart de la Tour, avanzerebbe persino l'ipotesi di una sua abiura (55).

Il Perrin, pur dandoci preziosi ragguagli sull'assemblea di Angrogna, si limitava a dire che colà si erano riuniti « tous les chefs de famille avec leurs Pasteurs », dimenticando il particolare già presente nel Lentolo della chiamata a Chanforan dei « Principali » di Puglia e Calabria (56), e soprattutto omettendo i nomi dei riformatori d'oltralpe invitati espressamente a quell'assemblea. Ora, questo dato importante ci è offerto, due anni dopo la pubblicazione dell'opera del Perrin, da uno storico di tutt'altra estrazione, Abraham Scultetus, che recenti ricerche fanno supporre fosse stato in contatto con gli eredi della biblioteca personale di Ecolampadio (57). Infatti, in una sua opera di genere annalistico sullo sviluppo della Riforma nei paesi europei (58), egli non solo ci dà per la prima volta una parte del carteggio intercorso nel 1530 tra i barbi valdesi e i riformatori, ma anche i nomi di Guglielmo Farel e di Antonio Saunier, recatisi a Chanforan « renascentis Evangelii causa » (59). Di fatto, nella seconda *decas* dei suoi *Annales* dedicata al decennio 1526-1536, lo Scultetus, giunto all'anno 1530, parla diffusamente dei Valdesi e del loro stabilirsi in Francia e in Piemonte. Per lui come per il Lentolo, la fonte principale è il Crespin, come evidenzia la singolare analogia dei testi:

« Waldenses in Provincia Gallica supra ducentos annos vixerant, e Pedemontio in Provinciam profecti, ubi magno labore terram sterilem foecundam reddiderunt. In exigua cognitionis luce, insigni pietate Deum colerunt, nullis parcentes

(53) J.-P. Perrin, I, pp. 160-161.

(54) Ivi, p. 216.

(55) Jean-François Gilmont, *Le pseudo-martyre du vaudois Pierre Masson (1530)*, BSSV, n. 133, giu. 1977, pp. 43-48.

(56) S. Lentolo, pp. 22-23 (cfr. più sopra nota 25).

(57) Cfr. J.-F. Gilmont (*Le pseudo-martyre* cit., p. 46 e nota 13), il quale ricorda che, tra le fonti citate esplicitamente dallo Scultetus, c'è un epistolario di Ecolampadio e Zwinglio pubblicato a Basilea nel 1536 (*Epistolarum libri quatuor*) nel quale sono riprodotte tre lettere « échangées à propos de la mission échangée de 1530 »: f. 2r - 3v, 4 rv, 199 v. Si veda anche V. Vinay, *Confessioni*, p. 33, nota 74.

(58) Abraham Scultetus, *Annalium Evangelii passim per Europam decimoquinto salutis partae saeculo renovati decades II*, Heidelbergae 1620.

(59) Ivi, II, 383.

sumptibus, sive libri Scripturae parandi, sive optimo ingenio homines instituendi, sive ad longe dissita loca aliqui mittendi essent. Hi cum intellexissent Ecclesias in Germania et Helvetia non paucas esse reformatas, hoc anno Georgium *Maurellum* Delphinatem concionatorem suum et Petrum *Latomum* Burgundum miserunt Bernam, Basileam, *Argentinam* ubi cum Theologi communicarunt, Bertholdo nimirum Hallero Bernae, Oecolampadio Basileae, Bucero et Capitone Argentinae » (60).

Riferita a questo punto la missione di Morel e Masson presso Ecolampadio e Bucero e copiato parte del loro carteggio, il nostro Autore ricorda che nel viaggio di ritorno il Masson fu catturato e incarcerato a Digione, mentre Morel una volta giunto a Merindol, « omnia legationis suae capita exposuit eisque — cioè ai suoi mandanti — declaravit publice in quot et quantis erroribus versarentur », con la conseguenza finale che il popolo, « his auditis tanto studio Ecclesiae emendandae commotus fuit ut ex sociis, quos in Apulia et Calabria habebant, natu grandiores et usu rerum peritiores, acciverint ut cum his de emendatione Ecclesiae consilium caperent » (61).

Ecco finalmente consolidarsi presso questi storici del Seicento — un po' meno nel Perrin e un po' più nello Scultetus — la convinzione, già presente nel primo racconto del Crespin, che l'assemblea angrognina era stata effettivamente convocata per *correggere*, per *emendare*, cioè per riformare quel che non « stava bene » presso i Valdesi di quel tempo nei vari campi delle dottrine, degli usi liturgici, della vita e della disciplina delle comunità, ivi compresi i loro rapporti col mondo sociale e civile. Tale consapevolezza domina tutto il racconto di Pierre Gilles, questa volta un valdese delle Valli piemontesi, che era stato incaricato dal sinodo di Pramollo del 1620 di scrivere un'altra storia valdese proprio un anno dopo la pubblicazione di quella del Perrin, cioè la *Histoire ecclésiastique des Eglises Réformées recueilles en quelques vallées de Piedmont et circonvoisines, autre fois appelées Vaudoises* del 1644, nella quale — come rilevato più sopra (62) — l'accento storiografico è più « riformato » che « valdese ». L'autore, data breve notizia dei colloqui avuti dai delegati valdesi con Ecolampadio e Bucero «et autres principaux Docteurs desquels Dieu se servoit pour la Réformation de l'Eglise » — e qui inserisce non si sa perché il nome dello Zwingli (63), — prosegue scrivendo che

« leurs Eglises des Valees avoyent esté fort louées, et spécialement les conducteurs d'icelles, de leur zèle, piété, et grand soin à maintenir la pure Religion Prophetique et Apostolique, comme s'estoit fait entr'eux avec continuation par tant de centaines d'années, parmi tant de dangers et difficultez, et qu'ils en louoyent Dieu et estoyent fort consolés. Mais qu'aussi ils les avoyent charitablement exhortés à remédier à quelques défauts que par leur Conférence ils avoyent reconu estre encores parmi eux, lesquels consistoyen en trois chefs, assavoir: 1. en la décision

(60) Ivi, p. 294. Si notino le forme *Maurellus*, *Latomus* e *Argentina*, che fanno « pendant » con i termini simili del racconto del Lentolo (cfr. più sopra nota 25) e sono direttamente mutuate dalle edizioni latine del martirologio crespiniano (cfr. più sopra nota 15).

(61) Ivi, p. 315.

(62) Cfr. più sopra nota 37.

(63) P. Gilles, ed. 1881, II, p. 188.

de certains poincts de doctrine ou de l'ordre ecclesiastique, esquels quelques-uns discordoyent d'avec les autres; 2. en l'establissement de l'extérieur ordre ecclesiastique et des assemblées ecclesiastiques plus à descouvert qu'il n'avoit esté dès quelque temps; 3. à ne permettre à ceux qui désiroyent estre tenus pour membres de leurs Eglises d'aller en aucune sorte aux Messes, ni adhérer en aucune façon aux superstitions papales, ni recognoistre les prestres de l'Eglise Romaine pour pasteurs, ni se servir de leur ministère en quelque chose que ce fust » (64).

Certo, Gilles è più cauto del Perrin, e non giunge ad identificare Valdesi e Albigesi; tuttavia ciò non lo esime dal considerare quelle chiese « recueillies en quelques vallées de Piedmont et circonvoisines » come essendo state sempre riformate, tanto più che ad un certo punto egli si compiace nel dipingere un quadro idilliaco delle Valli piemontesi, dove i discepoli del riformatore lionese avrebbero scoperto

« des religionnaires aussi avancés qu'eux en doctrine, si ce n'est plus..., des amis de coeur et de pensée, des frères en la foi, en un mot des coreligionnaires, avec lesquels ils s'étaient vus tout de suite en communauté d'idées, et pour ainsi dire en état di parenté spirituelle préexistante » (65).

Da qui a far risalire la nascita del valdismo all'epoca di Costantino o a quella degli Apostoli il passo era breve, ed esso fu compiuto da Jean Léger, al quale un secondo sinodo valdese diede l'incarico nel 1646 di scrivere un'altra storia dei Valdesi, cioè appena due anni dopo la pubblicazione dell'opera del Gilles.

Nelle pagine preliminari del tomo I della sua *Histoire générale des Eglises Evangéliques des Vallées de Piémont* uscita a Leida nel 1669, il Léger pubblica il testo di una sua « lettre à ses compatriotes des Vallées du Piémont », nella quale scrive che, nell'accettare l'incarico di continuare l'*Histoire* del Gilles, aveva l'intenzione di « prendre la chose de plus loin » di quel che avevano fatto i suoi due predecessori », in quanto il Gilles

« ne traite que de quelques-unes des vexations que nos Eglises des Vallées ont souffertes, & particulierement de celles de l'an 1561 sans donner le moindre éclaircissement toûchant leur doctrine & leur discipline, moins encore toûchant leur *antiquité*, & leur *succession veritablement Apostolique* »;

mentre il Perrin,

« s'il en dit quelque chose (surtout de la doctrine & discipline), ne le prouve que par quelques lambeaux d'anciens Manuscrits de nos Vaudois mêmes, que Messieurs de Rome rendent suspects, & nient quand bon leur semble: & ni l'un ni l'autre n'ayant jamais bien découvert la *veritable Origine des Vaudois*, qu'ils ne font descendre que de Valdo ou Valdensis de Lyon, ainsi nommé luy même pour avoir suivi leur doctrine » (66).

Effettivamente, fin dal titolo della sua *Histoire*, il Léger asserisce che le chiese, di cui intende narrare le vicende, hanno costantemente conservato in grande purezza, fin dal tempo in cui Dio le ha tratte fuori dalle tenebre del paganesimo, la loro disciplina e la loro dottrina « jusques

(64) Ivi, I, pp. 47-48.
(65) Ivi.
(66) J. Léger, I, f. 13 a.

à present, sans interruption & necessité de reformation ». Così, nella *Dedicace* indirizzata nientemeno che agli Stati Generali « des bienheureuses Provinces Unies des Païs-Bas », insiste sull'anteriorità dei Valdesi rispetto allo stesso Valdo, riservandosi di far vedere nel I libro

« de quelle maniere la pure verité Evangélique, constamment conservée dans les Vallées dès le tems des Apôtres..., a passé des dites Vallées en Provence & en Languedoc, où ceux qui la suivoyent, à cause d'Albi... qui en fut d'abord toute remplie, furent nommés *Albigeois*: Pareillement que c'est de ces Vaudois Albigeois, que *Pierre Valdensis*, ou *Valdo* de Lyon, l'a reçue... » (67).

Dunque, per il Léger, i Valdesi originari furono gli abitanti delle Valli piemontesi, « puis-que ce nom de Vaudois — egli ripete nella *Preface au Lecteur* — qui ne marquoit jadis que les lieux de leur demeure, est devenu le nom d'un parti ou d'une Religion opposée à la Romaine Moderne » (68): sicuramente un bel passo avanti rispetto al Perrin, che si era limitato giudiziosamente a dire che la dispersione dei Valdesi aveva avuto inizio da Valdo di Lione, il quale, rifugiatosi nel Delfinato, vi avrebbe incontrato « des personnes rudes, capables de recevoir les impressions de sa croyance », e che « les Eglises Vaudoises lesquelles ont plus longuement subsisté, & desquelles il y a encora plus grand nombre qu'en aucun autre lieu de l'Europe, sont celles du Dauphiné, & les circonvoisines descendues d'elles, scavoir celles de Piedmont & Provence » (69).

Se adesso uno pensasse che col Léger la storiografia valdese abbia raggiunto il limite più alto della sua tendenziale apologetica, sbagierebbe di grosso, perché ancora verso la metà del secolo XIX uno storico — e non dei minori, Alexis Muston — proclamerà senza troppi ambagi che l'idioma (non il dialetto) valdese ha contribuito esso stesso a formare l'italiano! (70). Naturalmente, queste ed altre esagerazioni non potevano passare lisce senza che non venissero controbattute non soltanto da qualche autore desideroso di sorvolare « sur la mêlée », ma soprattutto per opera di storici di parte cattolica, tra i quali non mancarono forti tempre di controversisti quali il Belvedere (1636) e il Rorengo (1649) che polemizzarono duramente col Gilles (71), e il Charvaz (1836) che se la prese « vertement » col Muston (72); finché le cose non furono messe quasi definitivamente a posto da Emilio Comba in una

(67) Ivi, f. 7 a.

(68) Ivi, f. 15 b.

(69) J.-P. Perrin, I, p. 6.

(70) Alexis Muston, *Nos origines. Une considération de plus. Un dernier mot. Causerie*, in « Le Témoin » (T), 1881 (cfr. BV, n. 878).

(71) Theodoro Belvedere, *Relatione all'eminentissima congregatione de propaganda fide dei luoghi di alcune valli di Piemonte...*, Torino 1636 (BV, n. 1512); Marco Aurelio Rorengo, *Memorie historiche dell'introduttione dell'heresie nelle Valli di Lucerna, Marchesato di Saluzzo et altre di Piemonte...*, Torino 1649, che erano state precedute nel 1632 da una *Breve narratione dell'introduttione degli heretici nelle valli de Piemonte...* (BV, nn. 84-85).

(72) (André Charvaz), *Recherches historiques sur la véritable origine des Vaudois et sur le caractère de leurs doctrines primitives*, Paris-Lyon 1836; trad. it., Torino 1838 (BV, n. 858).

serie molto interessante di articoli pubblicati in francese e in italiano prima in « Le Témoin » nel 1881, poi in « La Rivista Cristiana », da lui diretta, nel 1882 (73). Certo, è impensabile isolare questa storiografia dal contesto della più grande storiografia europea dei secoli XVI-XIX in cui, fin dagli inizi, si vede scendere in campo, da una parte, la puntigliosa controversia antiereticale cattolica rappresentata dai de Torres (1573), Bruneau (1584), Baronio (1588-1607), Bossuet (1688) ecc., e, dall'altra, quasi per contraccolpo, la prima difesa apologetica dell'eresia medievale (e in particolare del Valdismo), fatta soprattutto per opera di protestanti. Come già mettevo in rilievo nel 1962 (74),

« tutti coloro che in un modo o nell'altro, prima della Riforma, si opposero alle prerogative di Roma sul terreno dommatico, ecclesiologico, sacramentale, gerarchico o semplicemente morale, vengono considerati dal Crespin (1554) come "martiri" della vera fede evangelica, mai estintasi del tutto dalle origini del cristianesimo fino ai tempi di Lutero e di Calvino, o come "testimoni della verità" dal Flacius (1556) e dai suoi collaboratori delle "Centuriae Magdeburgenses" (1559-1574)... Alla scuola del Crespin e del Flacius stanno non solo tutti gli storici di parte tipicamente valdese... ma anche un buon numero di autori riformati di vari paesi europei..., le cui opere, più o meno fedeli alla teoria dei "testes veritatis", vengono ben presto assunte come modelli esemplari di questa storiografia confessionale protestante. Ad essi si affiancano, a partire dalla metà del secolo XVII, un altro rilevante numero di scrittori filo-valdesi, specialmente inglesi, ma anche svizzeri, francesi, tedeschi, olandesi ed anche americani..., i quali in gran parte sono stati spinti a narrare le vicende dei Valdesi delle Alpi dall'eco delle crudeli persecuzioni mosse contro di loro dalle Pasque Piemontesi in poi » (75).

Tra le opere protestanti fanno spicco, nel secolo XVIII, quelle del Basnage (1690 e 1725) e del Brez (1796), nelle quali, già a partire dai titoli, si vuol dimostrare o l'esistenza di chiese riformate fin dall'epoca di Gesù Cristo (76), o la permanenza nelle Valli piemontesi di abitanti « che hanno conservato il cristianesimo in tutta la sua purezza, e attraverso più di trenta persecuzioni, dall'inizio della sua esistenza fino ai nostri giorni, senza aver partecipato a nessuna riforma » (77). Come si vede, è la tesi del Léger che trionfa in pieno. Del resto, in tutte queste opere, sia protestanti che cattoliche, siamo sempre confinati in quella che fu detta « theologia historica », il superamento della quale avverrà solo nella prima metà del secolo XIX con la Scuola di Tubinga del Baur. Sennonché, fin dal secolo XVI, era sorta, in opposizione sia ai Centuriatori che al Baronio, una corrente di tipo erasmiano-pietista illustrata

(73) Emilio Comba, *Répliques à mes critiques touchant nos origines,* T, 1881; lo stesso, *Origine de' Valdesi. Nuova fase della discussione,* in « La Rivista Cristiana » (RC), 1882 (BV, nn. 862 e 861). dove venivano ripresi gli argomenti già trattati cinque anni prima in *Lezioni sulla origine dei Valdesi,* RC, 1877 (BV, n. 860).

(74) Giovanni Gonnet, *Un decennio di studi sull'eterodossia medioevale (con particolare riguardo al movimento valdese),* in « Protestantesimo », 1962, pp. 209-239.

(75) Ivi, p. 212.

(76) Jacques Basnage du Beauval, *Histoire de la religion des Eglises Réformées depuis Jésus Christ jusqu'à présent* (Rotterdam 1690), che nell'edizione del 1725 precisa « *dans laquelle on voit la perpétuité de la foi, la succession de l'Eglise, l'établissement de la Réforme, avec une histoire de l'origine et du progrès des erreurs de l'Eglise Romaine* ».

(77) Per Brez cfr. più sopra nota 9.

prima dal Franck (1532), poi dagli Arnold (1699), Mosheim (1746) e Fuesslin (1770), i quali tentarono un tipo di storia imparziale. Sebastian Franck, in uno scritto *Zweintzig Glauben oder Secten* datato del 1532, l'anno proprio del Sinodo di Chanforan, proclamandosi fautore della relatività di tutte le forme esteriori della religione, distingueva da una parte gli eretici, tra i quali metteva insieme sia il Papa che Lutero, e dall'altra i « reclamatores », cioè tutti coloro che, in un modo o nell'altro, protestarono contro la degenerazione e la mondanizzazione della Chiesa (78).

Naturalmente, in questa produzione storiografica dalle tendenze così varie, il problema che oggi ci interessa da vicino non assume che un rilievo minimo, per le ragioni esposte prima. Chanforan non è mai considerato come una svolta, un mutamento radicale di rotta, bensì come uno dei tanti anelli che congiunsero le proteste antiche — dei *martiri*, o dei *testimoni della verità*, o dei reclamatori — con quelle moderne e contemporanee. Perché si arrivi ad una problematica concreta sul significato reale, positivo o negativo, dell'adesione dei Valdesi alla Riforma, bisogna giungere fino alle ultime celebrazioni centenarie del 1932, che hanno avuto almeno il merito di rimescolare un po' le acque!

Tali celebrazioni si svolsero in un clima di perfetto irenismo, sia storico che teologico, ma ciò non impedì che si affrontasse con serietà d'intendimenti una problematica, che era sì soggiacente in alcune opere significative della corrente critico-filologica rappresentata dai grandi storici tedeschi dallo Hahn al Wattembach (79), ma che era stata mediata alla cultura italiana solo da Emilio Comba, dal Tocco, dal Volpe e da pochi altri (80). Così, oltre i contributi apparsi nei due « Bollettini » n. 57 e 58 della Società di Storia Valdese, il primo pubblicato nel 1931 per commemorare il cinquantenario della Società (81), il secondo l'anno successivo per celebrare il Sinodo di Chanforan (82), c'interessano pure gli articoli di Teodoro Balma e di Ferdinando Geremia apparsi in « Gioventù Cristiana » nel 1932 e nel 1933 (83), nonché i discorsi commemo-

(78) Cfr. G. Gonnet, *Un decennio*, p. 214.

(79) Ivi, p. 215.

(80) Cfr. Giovanni Gonnet, *Casi di sincretismo ereticale in Piemonte nei secoli XIV e XV*, BSSV, n. 108, dic. 1960, pp. 6-11.

(81) Società di Storia Valdese, *Bollettino del Cinquantenario della Società. 1881-1931*, n. 57, Torre Pellice 1931: cfr., in particolare, Davide Jahier, *Cinquant'anni di vita della Società di Storia Valdese* (pp. III-XVII), e *Index par Matières et Auteurs des Articles contenus dans les 56 premiers numéros du « Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise »* (pp. XIX-XLI).

(82) Società di Storia Valdese, *Bollettino Commemorativo del Sinodo di Cianforan (Angrogna), 1532-1932*, n. 58, Torre Pellice 1932: oltre a notizie e « impressioni » sulla *passeggiata storica attraverso le Valli Valdesi* svoltasi nel settembre 1931, a cura di D. e P. Jahier (pp. 93-97), in pratica solo quattro articoli commemorativi dedicati non solo alla storia di quel sinodo e alla versione della Bibbia da esso decisa (Jean Jalla, *Le Synode de Chanforan*, pp. 34-48; lo stesso, *La Bible d'Olivétan*, pp. 76-92), ma anche alla situazione dei Valdesi rispettivamente prima (Ernesto Comba, *I Valdesi prima del Sinodo di Cianforan*, pp. 7-33) e dopo il sinodo (Arturo Muston, *I Valdesi dopo il Sinodo di Cianforan, 1532-1561*, pp. 34-48).

(83) Teodoro Balma, *Chanforan 1532*, in « Gioventù Cristiana » (GC), 1932, pp. 113-116; Ferdinando Geremia, *Centenario di Chanforan*, GC, 1933, pp. 29-30.

rativi del Sinodo stesso tenuti in occasione dell'inaugurazione della stele offerta per l'occasione dalle A.C.D.G. delle Valli Valdesi (84). Una eco interessante si ebbe anche presso il professore e sacerdote scomunicato Ernesto Buonaiuti di Roma, il quale ,contrariamente ad ogni aspettativa, commentò in modo positivo l'adesione dei Valdesi alla Riforma, facendo suo il giudizio del seggio della Società di Storia Valdese, secondo cui « l'antico Valdismo e la giovane Riforma Protestante, i due grandi movimenti riformisti della Chiesa, s'incontrarono solennemente, si squadrarono, si riconobbero fratelli e si tesero la mano di associazione » (85). Tra tutti i contributi segnalati mi soffermerò in particolare su quelli di Ernesto Comba, Arturo Muston, Giovanni Jalla, Ugo Janni e Mario Falchi.

Mentre Giovanni Jalla faceva il punto sulle fasi immediatamente antecedenti e susseguenti l'assemblea del settembre 1532 (conclusesi tre anni dopo col dono ai riformati di lingua francese della versione olivetana delle Sacre Scritture (86), Ernesto Comba (87) e Arturo Muston (88) da una parte, Ugo Janni (89) e Mario Falchi (90) dall'altra, tentavano per vie diverse di descrivere le condizioni dottrinali ed ecclesiastiche dei Valdesi prima e dopo quel sinodo, ritenuti da tutti quanti come una pietra miliare nella storia valdese. Chanforan — come si esprimevano esplicitamente i patrocinatori di quelle manifestazioni — fu un incontro gioioso tra due « proteste religiose » che, « sentendosi già sorelle », intendevano soltanto « chiarire alcune divergenze... per meglio intendersi ed amarsi »: dunque, non « assorbimento » della prima per opera della seconda, ma riconoscimento di una comune « fratellanza », in cui le due parti mantenevano ognuna la « propria indipendenza » e la « propria personalità » (91). Per conto suo Ernesto Comba, prima di rispondere al quesito su « qual era la fede religiosa dei Valdesi prima del Sinodo di Cianforan », intese sgombrare il terreno da due opposte pregiudiziali storiografiche che avevano diviso gli storici prima di lui: una, che faceva dei Valdesi dei « riformati » *ante litteram;* l'altra, che ne limitava la portata ad un movimento di protesta prevalentemente etica, o tutt'al più, di rinnovata pietà religiosa tendente alla santificazione mediante le opere. Ora, di fronte al fatto che questa tendenza svalutatrice del ca-

(84) *Nel Quarto Centenario del Sinodo di Cianforan, 12-18 settembre 1532. Discorsi pronunciati per l'inaugurazione del monumento commemorativo del Sinodo di Cianforan il 28 agosto 1932,* Torino, Le Orme, s.d., p. 42: UGO JANNI, *Il significato ideale di Cianforan nella storia del Valdismo* (pp. 3-26); MARIO FALCHI, *Guardando dalla quarta pietra migliare* (pp. 27-38); GIOVANNI JALLA. *I Sinodi di Cianforan e la Bibbia di Olivetano* (pp. 39-42).

(85) ERNESTO BUONAIUTI, *Il Sinodo di Cianforan,* in « Ricerche Religiose », 1933, pp. 94-95, che cita BSSV, n. 58, 1932, p. 3.

(86) J. JALLA, cfr. BSSV, n. 58, 1932: *Synode* e *Bible,* contributi ripresi e riassunti in « Nel Quarto Centenario... »: *Sinodi.*

(87) E. COMBA, *Valdesi* (nota 82).

(88) A. MUSTON, *Valdesi* (nota 82).

(89) U. JANNI, *Significato* (nota 84).

(90) M. FALCHI, *Guardando* (nota 84).

(91) BSSV, n. 58, 1932, pp. 3-4.

rattere riformatore del Valdismo medioevale aveva allora il sopravvento, il Comba reagiva ricordando quelle che per lui erano state le tre caratteristiche principali della protesta valdese, rintracciabili fin dalla prima operosità evangelizzatrice del suo iniziatore, e cioè: 1) il richiamo di Valdo sull'impossibilità di seguire insieme Dio e Mammona; 2) il suo appellarsi all'atteggiamento inequivocabile dell'apostolo Pietro davanti al Sinedrio di Gerusalemme, seguito anche da Lutero nella sua protesta davanti alla Dieta di Worms; 3) la preponderanza assoluta data alla Bibbia come unica norma di fede e di condotta. Dunque, per Ernesto Comba, non « mero tentativo di riforma dei costumi », non « eresia moralistica vuota di elementi dottrinali e povera, se non priva..., di energia spirituale », ma una protesta che precorse effettivamente « le affermazioni dottrinali della Riforma, e non soltanto nel mondo negativo o pedagogico in cui può dirsi che lo spirito legale prepara e conduce all'Evangelo » (92).

Invece, Arturo Muston reagiva contro la tendenza che vedeva nell'adesione dei Valdesi alla Riforma la perdita per essi di ogni loro peculiarità, perché fino allora « sprovvisti di scienza teologica e privi di un corpo di dottrine ben specificate »; e metteva in evidenza che, se da una parte i riformatori invitati a Chanforan « non apportarono nessuna confessione di fede da fare firmare, né imposero loro un simbolo », tuttavia per conto loro i Valdesi non nascosero le loro « deficienza », né disconobbero « l'opera benefica compiuta dai riformatori », intesi gli uni e gli altri a « cercare... quale fosse, conformemente alla Parola di Dio, la più fedele professione cristiana da seguire » (93). Se poi da un certo gruppo di barbi si espresse quella dissidenza che poi sfociò nel rimprovero di leggerezza rivolto dai Boemi ai valdesi lasciatisi fuorviare da falsi fratelli, Muston ne vede la causa principale nella dimenticanza, sia del consiglio di Morel di astenersi dal voler « scrutare i misteri impenetrabili di Dio », sia della raccomandazione di Farel di limitarsi a « lavorare attivamente a condurre anime a Dio senza darsi pensiero dell'incomprensibile consiglio di Dio » (94).

Per Ugo Janni, che ripeté in quell'occasione quanto espresso in forma più ampia nel suo volumetto *Il rinnovamento cattolico dell'Italia e la missione del Valdismo* dello stesso anno (95), Chanforan non è altro che « un ponte di trapasso », « un anello di congiunzione » tra due fasi della storia valdese, la medievale e la moderna: la prima, in cui « il valdismo... non è una chiesa », ma « un movimento che erompe dall'unima della chiesa cattolica » (96), cioè riforma del cattolicesimo *ab intra* (97); la seconda, in cui, con Chanforan,

(92) E. Comba, *Valdesi*, pp. 7-12.
(93) A. Muston, *Valdesi*, pp. 50-51.
(94) Ivi, pp. 53-54.
(95) Pubblicato prima in « Fede e Vita », nov.-dic. 1931, poi in libretto a sé, Pinerolo, Unitipografica Pinerolese, 1932, p. 114.
(96) U. Janni, *Significato*, p. 4.
(97) Ivi, p. 20.

« non ha luogo l'adesione del valdismo alle Chiese della riforma, poiché queste, in quell'epoca, non erano costituite: il protestantesimo era ancora un movimento. A Cianforan avviene l'incontro di due movimenti, il maggiore dei quali arricchisce del suo principio essenziale il movimento più piccolo »,

cioè incontro di due principi (o carismi), entrambi di riforma, di « rivendicazione, per la Chiesa tutta, di valori cristiani praticamente obliati », e in pari tempo di « creazione per la Chiesa tutta di nuovi valori, il germe dei quali è nel patrimonio antico » (98).

Infine, Mario Falchi vede in Chanforan l'inizio di quattro tappe secolari variamente configurate (99), e conclude esclamando: « Davanti a noi, non solo più Valdesi, ma... Cristiani Evangelici d'Italia! » (100). Se nel passato Chanforan segnò l'inizio, per gradi, del culto pubblico, del pastorato regolare, di una professione di fede « aperta e consona in tutto a quella del grande movimento della Riforma », di una disciplina, e soprattutto il possesso di « una Bibbia nella lingua più usata » (101), oggi è « affermazione e difesa del Protestantesimo Italiano, della Chiesa Evangelica Italiana »:

« Invero — egli scrive — la Chiesa Valdese, come organismo a sé, era ed è al suo posto quando eleva un monumento a Sibaud, o alla Balziglia, o a Pra del Torno, o alla Rocciaglia, o a Cassulè; quando ricorda ai posteri la casa di Janavel, o la Ghieisa d'la Tana, o il Bar d'la Taliola. In tutti questi casi si tratta di fatti o cose della vita interna di essa »,

ma oggi « Cianforan è l'avvenimento storico di tutto il protestantesimo italiano, segnando esso l'affermarsi della Riforma di qua delle Alpi », cioè è « l'atto di nascita ufficiale del protestantesimo in Italia » (102).

Potrei concludere queste ormai troppo lunghe note con alcune riflessioni di Teodoro Balma che, tra il 1929 e il 1933, pubblicava due sintesi di storia valdese,in cui viene chiaramente riassunto lo stato della questione come si era andata dibattendo in quell'epoca. Per lui il Valdismo, uscito dal sinodo di Chanforan, non venne assorbito dalla Riforma protestante, né rimase qual'era prima; ma, nel confermare « il suo atteggiamento — più unico che raro — alla Sacra Scrittura » (103),

« la Chiesa valdese non divenne né di *tipo luterano*, avendo essa conservata la sua indipendenza e le sue caratteristiche peculiari in parecchi punti delle sue credenze; né di *tipo calvinista*, poiché nel 1532 il calvinismo propriamente detto non esisteva ancora e quando questo nacque il Valdismo dimostrò essere molto meno radicale; né di *tipo anglicano*, col quale, per essere questo essenzialmente conservatore, fu lungi dall'avere grandi affinità. Gli eretici delle Valli rappresentarono un quarto tipo protestante, il *tipo valdese*, rimanendo praticamente nel mezzo tra Lutero e Giovanni Calvino » (104):

(98) Ivi, p. 8.

(99) M. Falchi, *Guardando*, pp. 29-34: 1532-1632 (*Nella minaccia della imminente bufera*), 1632-1732 (*Nel turbine della persecuzione*), 1732-1832 (*La pericolosa erosione*), 1832-1932 (*La ripresa della vita spirituale*).

(100) Ivi, p. 34.

(101) Ivi, p. 28.

(102) Ivi, pp. 34-36.

(103) Teodoro Balma, *Il martirio di un popolo*, Milano 1933, p. 75.

(104) Lo stesso, *Storia dei Valdesi*, Milano, Sonzogno, Biblioteca del Popolo n. 30, p. 22.

una conclusione, questa, che collima praticamente con quella dei commemoratori ufficiali del 1932 (105).

20 agosto 1982

GIOVANNI GONNET

Questa Relazione è stata presentata nel XXII Convegno di Studi sulla Riforma ed i movimenti religiosi in Italia, tenutosi a Torre Pellice il 20-21 agosto 1982.

(105) Si veda per tutti A. MUSTON, *Valdesi*, p. 50. Non è mio compito, in questa sede, di illustrare la storiografia valdese post 1932; accenno soltanto ad un sintomatico rinnovamento d'interesse che si ebbe nel 1942-43, auspice la rivista « L'Appello » di Milano (voce dei giovani « barthiani » di allora, in quegli anni cruciali della democrazia italiana), con una serie di articoli di MARIO ALBERTO ROLLIER (*Decennale di un centenario. Considerazioni sull'adesione dei Valdesi alla Riforma*, ivi, nov.-dic. 1942, pp. 121-127), GIORGIO PEYROT (*Tesi del valdismo* e *In margine a Chanforan*, ivi, genn.-febbr. 1934, pp. 29-31) e GIOVANNI GONNET (*Prima e seconda riforma*, ivi, mar.-apr. 1942, p. 45 — con riferimento al libro del Buonaiuti su *Pietre miliari nella storia del Cristianesimo* del 1935 —, *Valdismo e Riforma* e *Tesi del Valdismo*, ivi, genn.-febbr. 1943, pp. 94-95). Il tono era radicalmente filocalvinista, tanto da cadere nell'anacronismo di considerare Chanforan — come scrivevo nell'introduzione ai miei *Prolegomeni* sul *Valdismo Medioevale*, Torre Pellice 1942, p. 9 — come « adesione formale alle dottrine di Calvino ». Qualche anno più tardi, nel 1949, Giovanni Miegge muoveva di nuovo le acque riproponendo in termini nuovi il rapporto prima-seconda Riforma (cfr. GIUSEPPE PLATONE, *1532 Chanforan: svolta del valdismo*, Luserna S. Giovanni 1982, pp. 50-51). Se dunque nel 1942, rileggendo « con un certo distacco » le commemorazioni del 1932, si voleva far pendere il piatto della bilancia dalla parte di un totale assorbimento del movimento valdese nella Riforma cinquecentesca, nel 1949 vi fu invece una rivalutazione dei carismi propri del valdismo medievale. Sul periodo 1932-1982 spero comunque di tornare con una *Postilla... post-Convegno.*

Chanforan 1532: Quel changement?

Tenter d'apprécier la juste place du synode de Chanforan, au sein de la communauté vaudoise, se révèle une fois de plus une entreprise risquée. En effet, si tout historien entend éviter une vue partisane, le lecteur ou l'auditeur, lui, n'a de cesse souvent qu'il lui appose une étiquette par exemple de croyant ou d'incroyant, de catholique ou de protestant, de conservateur ou de libéral... comme s'il éprouvait une sorte d'impérieux besoin de se sécuriser ainsi lui-même et, prenant dès lors le discours d'où il vient, d'éviter par là-même de se remettre en cause ou, tout simplement, de se poser quelques questions. Malgré ce handicap je voudrais essayer de porter une appréciation sur ce fameux synode de 1532 sinon en toute objectivité, car qui pourrait prétendre l'être?, du moins en toute honnêteté à l'aide de la documentation dont nous pouvons disposer. Et tout d'abord, situons le débat.

Le débat.

Une tendance de l'historiographie protestante a consisté à voir dans les vaudois, des protestants avant la lettre, ce que Ernesto Comba signalait déjà dans l'article qu'il écrivit à l'occasion justement du quatrecentième anniversaire de Chanforan voici juste cinquante ans (1), et à minimiser Chanforan, rejoignant ainsi paradoxalement un courant de l'historiographie catholique qui n'a vu dans ce synode qu'un pas de plus dans l'hérésie: pour ces derniers les luthériens n'étaient que les fils spirituels des vaudois déjà condamnés par l'Eglise. L'autre tendance historiographique réformée consiste, au contraire, à considérer les vaudois comme des représentants typiques des « hérésies médiévales » et Chanforan comme le moment capital de leur histoire, se trouvant alors d'accord avec une autre orientation de certains historiens catholiques qui estimaient les vaudois somme toute assez proches de l'Eglise romaine mais qui furent « pervertis » par la Réforme du XVI[e] siècle.

Ainsi, on le voit, le clivage catholique-protestant, ne suffit pas à expliquer les appréciations globales et divergentes portées sur le mouve-

---

(1) E. Comba, *I valdesi prima del sinodo di Cianforan*, BSSV, n. 58, 1932, pp. 7-33; notamment pp. 7-10.

ment vaudois et, plus particulièrement, sur Chanforan. Même parmi ceux qui conviennent de l'importance de Chanforan les appréciations divergent dès qu'il s'agit d'entrer dans une chronologie plus fine. A. Armand-Hugon par exemple ne percevait de changement sensible qu'à partir de 1555, date de construction du premier temple aux Vallées et ne voyait donc dans le synode de Chanforan, qui s'était tenu vingt-trois ans plus tôt, qu'une assemblée parmi d'autres. Pour lui le véritable changement ce n'est pas Chanforan dans les années 1530 mais l'installation d'une communauté réformée calviniste dans les années 1550. G. Gonnet, dans deux articles récents, lui a répondu. Le changement pour lui se situe dans les années 1526-1535; la chronologie se resserre et Chanforan s'en trouve revalorisé puisque dès lors les vaudois se seraient rendu compte qu'ils étaient devenus « plus protestants que vaudois » (2).

Comment expliquer de telles divergences? Cela me paraît tenir à deux faits. D'abord c'est que nous continuons à mal connaître les caractéristiques doctrinales des vaudois des XVe-XVIe siècles. Suivant les périodes, les lieux, la nature des documents et la personnalité de leur auteur, nous trouvons des témoignages bien divergents et parfois contradictoires: ainsi par exemple à propos de l'eucharistie. Comment, dans ces conditions, apprécier l'orientation signalée par les 22 conclusions de Chanforan, en l'absence de points de repère sûrs? Le second fait tient au terrain sur lequel se situe le débat. Ainsi pour s'en tenir aux deux auteurs dernièrement cités, il semble que Gonnet se place au niveau doctrinal tandis qu'Armand-Hugon s'en tenait plutôt à l'aspect pratique. Or qui ne sait la distance qui s'étend de l'arrêt des décisions à leur application effective? Quel historien n'a mesuré l'abîme que peut séparer un texte normatif de sa réalisation concrète? Commettrons-nous le contre-sens historique de prendre pour réalisé dans les faits ce qui n'est encore que prise de position théorique? Tel est le débat.

Pour ma part, la question que je souhaite poser est celle-ci: quand et comment les décisions de Chanforan sont-elles entrées dans les consciences et dans les moeurs, en un mot, quand et comment ont-elles été assimilées? Que l'on me comprenne bien. Je ne doute pas que Chanforan n'ait constitué une véritable mutation sur le plan doctrinal pour les vaudois, que cette prise de position ne soit l'aboutissement d'une lente maturation au sein du collège des barbes, que les décisions n'y aient été prises à la majorité des présents. Ce qui paraît plus obscur reste de savoir comment tout un peuple qui, par tradition séculaire, avait ses propres croyances et pratiques, a pu y renoncer et combien de temps il a mis pour le faire?

(2) A. Armand-Hugon, *Popolo e Chiesa alle Valli dal 1531 al 1561*, BSSV, n. 110, 1961, pp. 5-34. G. Gonnet, *Mérindol 1530: fin du valdéisme?*, en *Quatrième journée d'Etudes Vaudoises et Historiques du Lubéron*, Mérindol 1982; la traduction italienne dans BSSV, n. 150, 1981, sous le titre: *Mérindol: fine del Valdismo*. Id., *Les relations des Vaudois des Alpes avec les réformateurs franco-suisses avant Calvin (1526-1533)*, en *Colloque d'Histoire religieuse de Freissinières*, tenu en 1981 (à paraître).

Or la difficulté, pour répondre, n'est pas mince; elle est d'ordre général. Comment en effet connaître les convictions ou la mentalité religieuses d'une population peu instruite qui, par définition, ne s'exprime pas clairement à ce sujet et qui n'a donc laissé aucune trace écrite? Les récentes recherches sur la « religion populaire » en France, en Italie, en Angleterre et aux Etats-Unis ont bien montré le problème. Le seul moyen est de tenter de saisir ces gestes qui traduisent la croyance.

Ecartons tout de suite l'objection qui consisterait à considérer comme négligeable ou secondaire le comportement quotidien par rapport aux affirmation théoriques de la foi: traités, déclarations ou confessions. Est-il besoin de rappeler qu'une adhésion aphone et *agestuelle* se verrait rapidement en passe de disparaître? Mieux encore, la psychologie nous a appris qu'un concept ne peut exister sans son expression et indépendamment d'elle. Par ailleurs, ce qui marque probablement le plus l'esprit d'une population non-spécialiste, spécialement sur le plan religieux, n'est-ce-pas l'aspect concret? Tel mot, tel geste apparemment anodin peut importer au moins autant, et souvent plus, qu'une affirmation théorique. Les débats les plus vifs ces dernières années en France n'ont-ils pas porté chez les catholiques sur le latin à la messe ou la soutane des prêtres et chez les protestants sur le port de la robe pour les pasteurs ou le chant des psaumes? On peut penser que pour les vaudois de même ce qui importait était par exemple le refus du serment ou du mensonge plus que le débat sur le canon des Ecritures. Probablement étaient-ils plus attachés à leurs barbes (prédicateurs célibataires, pauvres, itinérants, clandestins) qu'à telle ou telle conception de l'eucharistie à laquelle ils ne devaient pas comprendre grand'chose, pas plus d'ailleurs que nos contemporains aujourd'hui. Même si pour avancer cette affirmation nous n'avons pas d'autre témoignage que celui-là même de Chanforan où, à en croire les aveux du jeune barbe Pierre Griot, il semble que les points sur lesquels la discussion s'enflamma le plus, ou en tout cas ceux qui le marquèrent le plus lui-même, aient été justement la façon de prier, le célibat, les oeuvres diverses; de sorte que, comme l'a souligné tout récemment V. Subilia, sur les 22 conclusions du synode trois seulement traitent de la foi tandis que les dixneuf autres se rapportent à la discipline ecclésiastique. Une recherche, primordiale en vérité, reste toujours à effectuer: celle de ces actes concrets par lesquels les vaudois manifestaient leur croyance et qui leur servaient de signes de reconnaissance mutuelle comme appartenance à une même communauté (3).

Mais la signification du geste lui-même, on le sait, n'est pas toujours claire: on peut l'accomplir par conviction profonde, ou sous la pression de l'entourage, ou encore par habitude, ou bien par peur... De sorte que dix personnes utilisant le même rite peuvent l'expliquer ou le

(3) G. Audisio, *Le barbe et l'inquisiteur*, Aix-en-Provence 1979, pp. 107-109; V. Subilia, *Chanforan 1532 o la presenza protestante in Italia*, « Protestantesimo », n. 2/1982, pp. 65-94.

justifier par dix motivations différentes, à supposer qu'elles soient capables d'en rendre compte rationnellement. Nous connaissons tous, en outre, la distance qui peut séparer nos convictions raisonnées de notre comportement pratique dans quelque domaine que ce soit: politique, économique, religieux. Du rigorisme le plus rigide à la trahison la mieux assumée que de nuances possibles!

Comment dès lors sortir de ce traquenard? Comme toujours en se contentant des documents disponibles et en avançant avec méthode et prudence. C'est ce que je souhaiterais faire ici en laissant de côté les questions doctrinales pures, dont l'application s'avère à peu près invérifiable, pour retenir plutôt quelques aspects pratiques contenus dans les conclusions de Chanforan, significatifs inévitablement d'une option religieuse consciente ou pas, et tenter ainsi de mesurer le changement apporté par l'assemblée de 1532 au niveau du vécu religieux le plus quotidien possible.

La « farine papale ».

Quelles étaient donc, avant Chanforan, les pratiques religieuses de la population vaudoise dont nous ayons des témoignages incontestables? Toutes les sources s'accordent à dire que les vaudois refusaient le purgatoire, le serment, le mensonge, les suffrages des saints, que leurs prédicateurs appelés barbes animaient des réunions nocturnes et pratiquaient la confession auriculaire. Et, au temps de la Réforme, les témoignages tant catholiques que vaudois affirment que, d'une façon générale, ils se cantonnaient dans la clandestinité et participaient aux cérémonies de l'Eglise romaine, ce que l'historien Miolo appelait la « farine papale » (4).

Quand, à Chanforan, les vaudois renoncent à la confession, aux marques extérieures de la prière, à l'imposition des mains, au jeûne, au célibat, à la pérégrination et à la pauvreté intégrale des barbes, quand ils acceptent le serment, c'est bien la preuve qu'ils adhéraient auparavant à tout ce qu'ils rejettent dès lors. Par ailleurs, P. Gilles, historien protestant habituellement bien informé, rapporte que les barbes décidèrent à Chanforan de régler quelques problèmes de doctrine ou d'ordre ecclésiastique, de rejeter toute dissimulation et de ne plus participer aux cérémonies de l'Eglise romaine (5). C'est sur ce dernier point que je voudrais intervenir et apporter ma contribution au débat.

Pouvons-nous préciser à quelles cérémonies pouvaient bien participer les vaudois? Nous avons la preuve qu'ils assistaient à la messe du dimanche et qu'ils se confessaient à l'occasion au curé de leur village. Mais ces actes du quotidien religieux banal n'ont laissé aucune trace.

(4) G. Miolo, *Historia breve et vera...*, Torino 1971, p. 99.
(5) P. Gilles, *Histoire ecclésiastique des églises vaudoises*, ed. de Pinerolo. 1881, p. 49.

Pour avoir quelque chance d'en trouver il faut se reporter aux grands moments de la vie humaine: naissance, mariage, mort qui représentent également les passages essentiels du chrétien à l'église: baptême, mariage, funérailles. Or pour les vaudois déjà, bien avant la Réforme, ces actes auraient dû poser quelque problème. Si l'on n'a aucun document attestant naissances ou baptêmes avant un XVI[e] siècle avancé, en France du moins, mariages et morts au contraire ont laissé des traces écrites que nous pouvons utiliser.

Le contrat de mariage, dans son formulaire notarié traditionnel, comportait deux clauses que les vaudois, en toute rigueur de doctrine, auraient dû rejeter. Il s'agit du serment qu'ils devaient prêter comme tout le monde « sur les saints évangiles de Dieu corporellement touchés » et de la promesse que faisait chaque partie de prendre l'autre pour époux ou épouse et de « célébrer le mariage en face de sainte mère Eglise ». J'ai donc procédé à un test sur quatre villages vaudois du Lubéron en Provence, à savoir Cabrières d'Aigues, La Motte d'Aigues, Peypin d'Aigues et Saint Martin de la Brasque, portant sur 195 mariages pour la période 1500-1560; il donne les résultats suivants: 80% présentent la formule du serment et 83% « en sainte mère Eglise ». Le bourg catholique voisin de Cucuron, auquel le même traitement a été appliqué sur cinq années (1510-1514), offre respectivement 52% et 96% (6). On le voit, les vaudois prêtaient serment et nous avons tout lieu de penser que leur promesse de « célébrer le mariage en face de sainte mère Eglise » était suivie d'effet dans l'église paroissiale.

Le testament passé par devant notaire présentait plus de difficultés théoriques encore aux yeux des vaudois. Ce document en effet visait jadis à un double but: non seulement transmettre les biens matériels comme de nos jours encore, mais aussi préparer son au-delà, d'où toute une série de dispositions pieuses prévues pour le repos de son âme. Voici par exemple le testament de Benoît Barthélémy, de Lourmarin en Provence, passé le 12 septembre 1498: il est malade au lit et, après avoir recommandé son âme au très haut créateur, à la bienheureuse Vierge Marie et à tous les êtres supérieurs du paradis céleste, il demande à être enterré dans le cimetière paroissial Saint-André de Lourmarin; puis il réclame la présence de quatre prêtres à ses funérailles et à la grand-messe que l'on y célèbrera. Il prévoit la somme de quatre gros pour les quatre chandelles et une autre, selon l'usage du lieu, pour le luminaire de l'autel; après quoi il ordonne une neuvaine de messes des trépassés que

(6) Les sources utilisées pour les sondages sur les mariages et les testaments de la vallée d'Aigues, de Lourmarin et de Cucuron: Archives Départementales de Vaucluse, E Notaires, fonds Ricou. Des premiers résultats ont déjà été partiellement présentés: G. AUDISIO, *Des Vaudois aux Réformés. Cinq siècles de protestantisme à Marseille et en Provence,* Marseille 1978, pp. 11-23; ID., *Sentimento religioso dei valdesi della Provenza attraverso gli atti notarili (1460-1520),* « Quaderni storici », n. 41, 1979, pp. 450-469. Dans ces statistiques, l'ampleur des « absences » s'explique par les abréviations auxquelles les notaires avaient largement recours, notamment pour la rédaction des « brèves ». A Lourmarin, autre village vaudois, les 124 mariages, entre 1460 et 1520, donnent respectivement 92% et 94%.

devra célébrer le curé auquel seront payés neuf gros, un *cantar* (messe chantée) à la fin de la neuvaine avec quatre prêtres qui recevront deux gros, un autre cantar au bout d'un an, c'est-à-dire au jour anniversaire de sa mort, avec de nouveau quatre prêtres auxquels il sera attribué un gros et demi et offert le repas. Il passe ensuite aux dispositions matérielles et à la désignation de ses héritiers (7). Ce Benoît Barthélémy est originaire du Val Lemina, près de Pinerolo; il est vaudois comme toute la population de Lourmarin de l'époque. Mais peut-être ne représente-t-il qu'une exception? Pour les testaments, un sondage analogue à celui des mariages a été réalisé dans les mêmes localités vaudoises provençales, toujours pour la période de 1500 à 1560. Il a porté sur 90 testaments dont voici les résultats:

— Invocation à la Vierge et aux saints: 77%
— Neuvaine : 91%
— Cantar de fin de neuvaine : 85%
— Cantar « du bout de l'an » : 71%
— Présence de prêtre à l'enterrement : 81%

Et sur les 30 testaments de Lourmarin s'étalant de 1483 à 1525, 30 réclament une neuvaine, 27 font célébrer au moins un cantar et 22 se recommandent à la Vierge et à toute la cour céleste de paradis.

Nous ne trouvons rien de bien différent par rapport aux 41 testaments du village catholique de Cucuron dont 71% mentionnent la Vierge et les Saints et 100% font célébrer neuvaine, cantar de fin de neuvaine et cantar du bout de l'an, tandis que 58% seulement réclament la présence de plusieurs prêtres aux funérailles.

Ainsi notre Benoît Barthélémy ne constitue pas une exception. Les vaudois faisaient dire des messes pour le repos de leur âme alors que le barbe Georges Morel écrivait en 1530: « Nous nions radicalement le purgatoire inventé per l'Antéchrist » (8).

Du moins après Chanforan les vaudois cessèrent-ils de fréquenter les sacrements et les cérémonies catholiques puisque, comme nous l'avons vu, ils avaient alors décidé de rompre leur participation « à leurs abominables messes » (Oecolampade) et de secouer « ce qui leur restait de farine papale » (Miolo)? On a pu noter que les statistiques présentées ci-dessus couvrait une période allant jusqu'en 1560. C'est que, en effet, la pratique notariale, les actes étudiés et leur formulaire n'ont pas varié après 1532: mariages et testaments, que les vaudois provençaux passaient par devant notaire, n'offrent aucune variante sensible après Chanforan. Si les vaudois ont pu continuer à prêter serment désormais sans problème puisque le synode avait levé cette interdiction, ils continuèrent tout autant à se marier devant le curé de la paroisse, à invoquer la Vierge et les saints dans leurs testaments et à y prévoir des messes pour le salut de leur âme.

---

(7) Arch. Départ. de Vaucluse, E Notaires, Ricou 84, f° 96v°.
(8) V. VINAY, *Le confessioni di fede dei valdesi riformati*, Torino 1975, p. 40-41.

Voici Luquin Marie, originaire de Paesana et habitant Peypin d'Aigues: il teste le 17 mars 1535: il se recommande à la bienheureuse et glorieuse Vierge Marie et à tous les citoyens célestes supérieurs, veut trois prêtres à la messe de sa sépulture, ordonne une neuvaine et deux cantars « pour le salut de son âme et la rémission de ses péchés »; de même Jean Baridon, originaire de Freissinières et habitant Cabrières d'Aigues, qui teste le 26 décembre 1541: en outre il lègue quatre deniers « au clerc qui portera l'eau bénite » et un demi gros à celui « qui portera la sainte croix » à ses funérailles. Jacques Bonet, laboureur de La Motte d'Aigues, par son testament passé en 1555, prévoit les mêmes dispositions alors que dix ans auparavant il avait été conduit sur les galères de Marseille pour hérésie puis avait bénéficié d'un sursis de deux mois pour abjurer (9). Marguerite Melle, de Cabrières d'Aigues, le 4 novembre 1561, recommande encore son âme « à Dieu le Père, à son fils, au saint-esprit, à la benoiste Vierge Marie et à toute la court célestielle de Paradis »; et ainsi beaucoup d'autres, mais ces quelques exemples suffiront.

Pourtant une objection demeure: et si les vaudois jouaient la comédie? Ces actes notariés étaient-ils bien suivis d'effet? Si le notaire, ou peut-être même le curé, avaient été complices? Il faudrait donc vérifier l'exécution des dernières volonté du testateur.

Toujours vaudois ou déjà réformés?

Fort heureusement conservé, un registre paroissial peut nous permettre de progresser dans notre approche. Il s'agit de la paroisse de Roussillon, village proche de Gordes, entre Apt et Cavaillon, qui comptait nombre de familles vaudoises (10). Cinq curés s'y sont succédé entre 1535 et 1560 mais Antoine Stèle, à lui seul, assura cette fonction de 1537 à 1557, comme l'indique sa signature figurant au bas des actes enregistrés sur le registre pendant cette période. Tous ont inscrit baptêmes et sépultures, avec toutefois quelques lacunes: les baptêmes ont été relevés sur onze ans soit 1536-1539, 1543-1546 et 1557-1559; la série des sépultures, elle, se présente ininterrompue de 1536 à 1560 (11). Posséder des registres paroissiaux pour la première moitié du XVI[e] siècle représente une rareté en France où les séries ne commencent le plus souvent qu'à la fin de ce siècle au même au suivant.

Si une partie des habitants de Roussillon se reconnaissaient vaudois, ils ne l'étaient pourtant pas tous. Pour vérifier la participation vaudoise aux cérémonies romaines il convenait donc, au préalable, de s'assurer du caractère « hérétique » de ceux ou celles qui acceptaient

(9) Arch. Départ. des Bouches-du-Rhône, B 5448.

(10) En 1540, Michel, ancien curé de Mérindol, déclare « que toutes les bastides de Roussillon » sont de la secte (J. AUBÉRY, *Histoire de l'exécution de Cabrières et Mérindol*, Paris 1645; réédition par l'Association d'Etudes Vaudoises et Historiques du Lubéron, Mérindol 1982, p. 31).

(11) Arch. Départ. de Vaucluse, Roussillon, GG1.

d'être parrains ou marraines ou, mieux encore pour notre démonstration, qui présentaient leurs enfants aux fonts baptismaux. La démarche a donc consisté à repérer d'une part ceux qui furent poursuivis pour crime d'hérésie par l'inquisition ou par le Parlement d'Aix-en-Provence ou bien encore ceux qui se trouvèrent comme réfugiés à Genève et, d'autre part, à vérifier leur présence sur les registres paroissiaux de Roussillon (12).

Pour les baptêmes, l'acte de catholicité mentionne la date, les prénom et nom des père, mère, parrain et marraine. Pour les funérailles, le curé a soigneusement précisé tout ce qu'il a occompli et il a inscrit de la sorte pour chaque défunt la messe de funérailles, la neuvaine, le cantar de fin de neuvaine et celui « du bout de l'an » (13). Mais le curé n'inscrivait que ce qui avait été effectivement fait, et il se trouvait rémunéré en conséquence par les hérétiers ou les exécuteurs testamentaires. Sans vouloir présenter une liste exhaustive de noms qui serait par trop fastidieuse, je me borne au tableau concernant une vingtaine de vaudois habitant Roussillon. Pour chacun d'eux sont indiqués, outre le nom et le prénom, les dates respectifs des actes trouvés les intéressant et, par commodité, ont été adoptées les abréviations suivantes: P: parrain; B: baptême d'un enfant; E: enterrement; Plt: poursuivi pour hérésie par le Parlement de Provence; Inq.: poursuivi pour hérésie par l'inquisition de Jean de Roma en 1532 ou 1533; G: réfugié à Genève.

(12) Registres du Parlement de Provence: Arch. Départ. des Bouches-du-Rhône, B 4488 à 4500; 5443 à 5458. P-F. Geisendorf, *Livre des habitants de Genève*, t. 1: 1549-1560, Genève, 1967.

(13) Probablement était-ce en même temps une sorte de registre des comptes. Un fragment en a été conservé pour l'année 1558 sur lequel le curé a noté les dettes qui lui étaient dues par les hérétiers de ceux qu'il avait enterrés.

	Actes de catholicité	*« Hérésie »*
Aguiton Pierre	P: 1545	Son fils; Plt: 1556 G: 1556
Astier Georges	B: 1544 E: 1560	Inq.: 1532 Plt: 1545, 1548
Bartholin Pierre	Est baptisé: 1538	G: 1557
Bartholin Jean	P: 1558 B: 1559	Sa fille se marie à Genève: 1552
Bernard Valentine alias Vaqueto	E: 1548	Le barbe Griot passe chez elle en 1532
Brante Barthélémy	E: 1551	Plt: 1545, 1548
Brante Giraud	B: 1538, 1544	Plt: 1545, 1556 G: 1555
Brante Paul	B: 1535, 1537 P: 1544	Plt: 1548, 1553, 1556 G: 1553
Carbonel Suffren	P: 1537 E: 1549	Inq.: 1532 Plt: 1548
Favatier Amiel	E: 1556	Inq.: 1533 Plt: 1545
Martin Jean	B: 1544, 1559	Plt: 1545
Martin Poncet (du Piémont)	E de sa fille: 1543	Le barbe Griot: 1532 Inq.: 1533 Plt: 1545, 1548, 1552 G: 1557 (avec son fils)
Rogon Antoine	B: 1539, 1559	Plt: 1545, 1549
Rogon Pierre	B: 1545, 1558	Plt: 1545, 1548, 1549
Rosin Jean	E: 1559	Plt: 1545
Rossenq Barthélémy	P: 1539 E: 1554	Plt: 1545
Sambuc Barthélémy	B: 1537, 1544 P: 1538, 1558	Plt: 1545, 1556 G: 1557
Sambuc Eustache	B: 1545 E: 1548	Plt: 1545
Sambuc Guillaume	B: 1544 P: 1558, 1559	Plt: 1545
Vaquet Jean	B: 1537	Inq.: 1533

La liste pourrait s'allonger beaucoup plus, car les exemples ne manquent pas. On pourrait ainsi relever les parrains venus d'autres villages et connus par ailleurs comme « hérétiques », comme ce Blaise Vian, de Murs, parrain à Roussillon le 1er mars 1540, qui avait été dénoncé comme vaudois l'année précédente par le barbe Jean Serre, également de Murs, et qui fut poursuivi pour crime d'hérésie par le Parlement de Provence en 1545 et de nouveau en 1556 alors qu'il se trouvait déjà parmi les nécessiteux de l'hôpital de Genève avant d'être reçu habitant de cette ville en 1559 (14). Un autre registre paroissial, commençant aussi en 1536, a été conservé: celui de Saint-Saturnin d'Apt où semblent n'avoir n'avoir résidé que quelques vaudois. Pourtant, parmi les parrains et marraines, se trouvent des vaudois certains comme Jacomin Pelenc du Plan d'Apt en 1539, Jean Gardiol de Joucas en 1542, Jean Pelenc de Murs et Georges Bourgue de Roussillon en 1543... (15).

Que tirer de la confrontation de ces diverses sources? Nous pouvons constater d'abord qu'en acceptant de servir de parrains et en portant leurs enfants sur les fonts baptismaux de la paroisse les vaudois faisaient appel aux sacrements de l'Eglise romaine. C'est d'ailleurs ce que reconnaissait le barbe Georges Morel lui-même lorsqu'il écrivait: « Les membres de l'Antéchrist, et non pas nous, administrent les signes des sacrements à notre peuple » (16). Mais Morel écrivait en 1530. Depuis avait eu lieu Chanforan en 1532, confirmé par Prali en 1533. Le registre de Roussillon, come celui de Saint-Saturnin d'Apt, nous montre que dans les années 1540 et 1550 les vaudois continuèrent comme par devant à fréquenter les cérémonies paroissiales.

Mais le baptême constitue-t-il une preuve convaincante? Pourquoi les vaudois n'auraient-ils pas reconnu la validité du baptême administré par l'Eglise romaine? Au contraire, avec les funérailles, ses pompes et au moins les onze messes célébrées pour le défunt, il ne reste guère d'échappatoire possible. Nous vérifions en effet ici que les testaments, examinés plus haut, se trouvaient bel et bien respectés et les dernières volontés exécutées. Nous en possédons d'ailleurs la preuve pour Roussillon même où le curé a également noté, dans chaque cas, si le défunt avait dicté son testament ou bien s'il était mort intestat. Voici Eustache Sambuc enterré le 24 février 1548: il avait testé chez M.e Aimé Rostaing de Bonnieux; ou encore Suffren Carbonel inscrit aux funérailles du 25 juin 1549: son testament se trouvait chez M.e Paris Hortie, notaire d'Apt. Les services funèbres qu'ils avaient commandés pour leur ensevelissement ont bien été célébrés. La preuve est faite et il nous faut écarter l'objection avancée plus haut: non, nous ne pouvons taxer de complicité vaudoise ni le notaire, ni le curé (17).

---

(14) Archives d'Etat de Genève, Hôp., Aa 2, f° 136 v°; P-F. Geisendorf, *op. cit.*, p. 156.

(15) Arch. Départ. de Vaucluse, St. Saturnin d'Apt, GG1.

(16) V. Vinay, *op. cit.*, pp. 42-43.

(17) Ainsi les poursuites de 1532, de 1535 contre les vaudois de Provence et le massacre de 1545 en Lubéron ne peuvent s'expliquer par la fin de la clandestinité vaudoise. Ce sont les autorités qui se sont montrées plus attentives à la présence hérétique.

Le temps de la rupture.

Avant de revenir à la question posée au début de cette étude, il convient d'écarter un dernier obstacle. Je pense avoir démontré la continuité de la pratique catholique au sein de la communauté vaudoise de Provence bien après le fameux synode de 1532. Mais, pourrait-on objecter, ce qui est vrai de la Provence se trouve-t-il vérifié également dans les autres localités vaudoises, notamment en Piémont? Jusqu'à Chanforan, la participation vaudoise aux cérémonies romaines semble générale et d'ailleurs admise par les historiens; les aveux de G. Morel dans son rapport de 1530 le montrent: il parle en termes absolus, sans restrictions ni cas régionaux particuliers. Mais pour la période 1530-1560, aucune autre enquête n'a pu être menée, du moins à ma connaissance, pour le Piémont, la Calabre ou le Dauphiné. faute de documents semble-t-il. La conclusion sera donc prudente et, comme toujours en histoire, provisoire; je dirai que, jusqu'à preuve du contraire, on peut estimer que l'exemple provençal a valeur générale pour l'ensemble de la communauté vaudoise.

Pourtant il ne fait aucun doute que les vaudois sont effectivement devenus protestants. Quand le changement de comportement eut-il donc lieu? Quand la rupture fut-elle accomplie? A. Armand-Hugon a proposé 1555 ou même 1561 pour les vallées du Piémont. C'est également les années 1560 qu'il faut attendre pour la Provence. Le premier temple dont il est fait mention est celui que les habitants de La Roque d'Anthéron construisent en 1559 (18). Le premier contrat de mariage « réformé » en vallée d'Aigues, comme le premier testament d'ailleurs, porte l'année 1561. Dès lors le changement se perçoit dans le formulaire notarial. Sur 76 testaments rédigés dans la vallée d'Aigues entre 1561 et 1603, seuls 28% mentionnent la Vierge et les Saints et 5% demandent une neuvaine ou des cantars; et pour les mariages, la formule « en sainte mère Eglise » tombe à 5% également. Pour rendre plus évident ce changement de formulaire mais aussi, on ne peut en douter, de mentalité, on pourrait récapituler l'ensemble des statistiques citées au cours de cette étude dans les deux tableaux suivants:

(18) Aix, Musée Arbaud, Ms MQ 18, p. 21.

1 - *La participation vaudoise.*

		Val d'Aigues (1500-1560)	*Lourmarin* (1460-1520)	*Cucuron* (1510-1514)
Mariages	Serment	80%	92%	52%
	« Ste mère E. »	83%	94%	96%
Testam.	Vierge et Sts	77%	73%	71%
	Neuvaine	91%	100%	100%
	1er *cantar*	85%	90%	100%
	2e *cantar*	71%	90%	100%
	Plusieurs prêt.	81%		58%

2 - *La rupture réformée.*

		Val d'Aigues (1561-1603)	*Cucuron* (1560-64; 1597-1600)
Mariages	Serment	51%	46%
	« Ste mère Eglise »	5%	75%
Testaments	Vierge et Saints	28%	84%
	Neuvaine	5%	93%
	1er *cantar*	5%	93%
	2e *cantar*	5%	93%
	Plusieurs prêtres	9%	86%

Pour la pratique notariale, et la rupture qu'elle signifie sur le plan des mentalités religieuses, la coupure se situe ainsi au XVI[e] siècle non pas dans les années 30 mais dans les années 60 pour les mariages et les testaments.

Lorsque l'archevêque d'Aix fait sa tournée pastorale en 1582 et traverse la vallée d'Aigues il note dans son procès-verbal pour La Motte d'Aigues: « *Depuis environ vingt ans* étaient tous les particuliers dudit lieu de la Religion Prétendue Réformée », et pour Cabrières d'Aigues il

écrit que « *depuis vingt ans* » il ne se fait plus de service religieux (19). Ce qui nous renvoie une fois encore au début des années 1560. C'est également pour 1560 que Théodore de Bèze établit la liste des « églises dressées » (20).

A-t-on prêté suffisamment attention à la signification de ces années 1560-1562 pour la communauté vaudoise? Elles marquent en France le début des guerres religieuses, en Piémont la croisade du sieur de la Trinité contre les Vallées et en Italie du Sud l'élimination des communautés vaudoises. La convergence chronologique de ces persécutions et de ces combats ne serait-elle pas la conséquence du véritable établissement des communautés réformées, la réelle et définitive sortie de la clandestinité, en un mot le signe final de la participation catholique des vaudois?

Comment interpréter ce décalage de trente ans entre les prises de position très nettes de Chanforan, y compris sur le plan du comportement religieux, et les applications si tardives de ces décisions? P. Gilles déclare que « la persécution et puis les guerres qui suivirent ne permirent de l'exécuter entièrement qu'avec une assez longue suite de temps » (21). Que les difficultés diverses aient joué un rôle important c'est probable. Mais ce laps de temps de trente années me semble trop correspondre à une génération pour ne pas porter en lui-même sa signification. Le changement ne sera opéré vraiment que lorsque les pasteurs formés à Genève auront instruit la nouvelle génération, moins attachée que la précédente aux pratiques ancestrales des vaudois. Désormais ils seront, et se sentiront, protestants.

Quant à savoir ce que pensaient effectivement les vaudois qui, d'une part, affirmaient des croyances théoriques claires (du moins leurs responsables dont nous avons encore le témoignage) et, d'autre part, accomplissaient des rites en parfaite contradiction avec elles, qui pourra jamais le savoir vraiment? Est-ce double jeu, duplicité machiavélique? Est-ce « nicodémisme » conscient, voulu et organisé? Est-ce peur et contrainte? Est-ce participation sincère au sein d'une Eglise qui les rejetait mais dont ils se sentaient toujours membres? Est-ce encore simple formalité accomplie dans un désintérêt total? Le peuple vaudois n'a laissé aucune trace des sentiments qui l'animaient. Le mystère de leur conscience religieuse reste total.

* * *

Au terme de cette étude, nous pouvons toutefois tenter de répondre à la question posée au départ: quelle place accorder au synode de Chanforan dans le passage des vaudois à la Réforme?

A l'appui des faits rapportés nous pouvons tenter une appréciation

(19) Arch. Départ. des Bouches-du-Rhône, G 1332.
(20) T. DE BÈZE, *Histoire ecclésiastique*, t. 1, p. 108, cité par E. ARNAUD, *Histoire des protestants de Provence*, Paris 1884, t. 1, p. 112.
(21) P. GILLES, *op. cit.*, t. 1, p. 57.

qui sera inévitablement nuancée. Sur le plan théologique et doctrinal Chanforan marque bien la fin du Valdéisme médiéval. Mais qui s'en aperçut hormis les réformateurs, les barbes, peut-être même pas tous, et quelques personnages plus instruits au sein du monde vaudois? Sur le plan de la pratique religieuse, la prise de conscience au niveau de l'*élite* a été probablement assez rapide, peut-être dès les années 1532-1535 ou, en tout cas, dans la décennie 1540. Mais au bas de l'échelle, ce peuple vaudois, que Morel lui-même reconnaissait être peu instruit, n'a assimilé et appliqué vraiment l'orientation nouvelle qu'une génération plus tard, soit durant les années 1560 (22).

Alors, s'il faut à présent me situer dans le débat que j'exposais en commençant et permettre ainsi à qui le pourra de me coller une étiquette, je dirai que l'importance de Chanforan est tout à la fois capitale et secondaire. Capitale sur le plan théorique; secondaire sur le plan de l'entrée en application. 1532 reste une date repère commode et significative. Mais la mutation des vaudois en protestants, la transformation de leur mouvement en Eglise a demandé du temps. Cela revient à considérer Chanforan et Prali non seulement comme des points d'aboutissement d'une maturation, ce qu'ils sont également, mais aussi comme des points de départ, une germination au sein de la communauté vaudoise qui, renonçant à ses antiques traditions et rejoignant la grande famille réformée sous sa forme calviniste, décréta, peut-être inconsciemment, sa fin en tant que telle. D'ailleurs, la lenteur dans l'évolution des mentalités ne constitue-t-elle pas une évidence vérifiable aujourd'hui comme hier? Pourquoi les vaudois y auraient-ils échappé?

Cette fin du valdéisme se situe ainsi non pas tant à Chanforan en 1532, ou à Prali en 1533, que dans ce tiers de siècle qui s'étend de 1530 à 1560 au cours duquel, outre celui des vaudois, se joua le destin religieux de bien des peuples en Europe.

GABRIEL AUDISIO
(Université de Provence)

Questa Relazione è stata presentata nel XXII Convegno di Studi sulla Riforma ed i movimenti religiosi in Italia, tenutosi a Torre Pellice il 20-21 agosto 1982.

(22) Le problème de la langue par exemple mériterait à lui seul une étude minutieuse. Jusqu'alors les écrits vaudois étaient en langue romane; la fameuse bible d'Olivétan, dont l'impression fut décidée à Chanforan, parut en français en 1535: qui, parmi les vaudois du Piémont, comprenaient alors cette langue?

Evangelici e democratici a Napoli dal 1860 al 1865

1) *Premessa.*

Dopo l'Unità Napoli fu per circa dieci anni un importante centro di vita democratica e di diffusione delle idee evangeliche. A Napoli visse il giornale mazziniano di più lunga durata, « Il Popolo d'Italia » affiancato da altre pubblicazioni di vario interesse che testimoniarono un vivace dibattito all'interno del movimento democratico e i suoi riflessi nei confronti del governo e dei moderati; fiorirono associazioni democratiche, spesso collegate con le consorelle di altre regioni, e si formò una tradizione di associazionismo operaio. La diffusione degli ideali evangelici ebbe caratteri prorompenti uscendo dalle ristrette cerchie delle colonie straniere che vivevano all'ombra delle ambasciate presso la capitale borbonica; anche se, nonostante queste limitazioni, già era aperta in questa città una « Eglise évangélique Allemande Française » in via Cappella Vecchia.

Vorremmo sottolineare questa presenza per alcune sue implicazioni: innanzitutto è bene dire che nella prima metà del secolo ogni forma di proselitismo protestante era impossibile, per cui solo la protezione della legazione di Prussia poteva favorire la costituzione di una comunità evangelica di cittadini stranieri senza eccessive preoccupazioni diplomatiche. La chiesa, con culti regolari, nacque nel 1826 grazie all'apporto di Adolphe Monod (1), un pastore riformato partecipe di quel vasto interesse per l'Italia che caratterizzava l'ambiente risvegliato protestante internazionale (2). Il 12 marzo egli potè tenere il primo culto in una sala della famiglia Falconnet de Palézieux presso la quale, probabilmente, egli aveva accettato di fare il precettore. La congregazione si

(1) Adolphe Monod, nato il 21 gennaio 1802 a Copenhagen, fu pastore a Napoli, Lione, Parigi; morì il 6 aprile 1856; è noto come predicatore del risveglio e come scrittore. Sulla sua attività a Napoli e sulle vicende della chiesa protestante Franco-Tedesca vedi: E. Ferrari, *Eglise evangélique de langue Française de Naples, notice historique publiée à l'occasione du Centenaire 1826-1926,* Napoli 1926 (di questo libro sono stati stampati 800 esemplari — quello da noi esaminato è il numero 213); M. F. Tissot, *Notice historique sur l'Eglise Evangelique Française de Naples,* Lausanne 1829; A. Leti, *La conversione di Adolfo Monod, ossia il cercatore onesto della verità,* in « Rivista Cristiana », XIII, 1885, n. 1, pp. 46-55.

(2) G. Spini, *Risorgimento e Protestanti,* Napoli, ESI, 1956.

organizzò con culti in francese ed in tedesco e, anche quando partì, nel 1827, il Monod, sostituito da Luigi Vallette (1827-1841), l'opera continuò. Nel 1838 si spostò al seguito della Legazione prussiana, come si è accennato, in via Cappella Vecchia.

Possiamo pensare che tale comunità fosse il centro di aggregazione e di raccolta della numerosa colonia straniera operante nel Regno borbonico: oltre ai 500 soldati protestanti di stanza a Napoli in due reggimenti di mercenari svizzeri, si può infatti rilevare la presenza di un nutrito gruppo di imprenditori di origine svizzera e tedesca che si stabilirono in Campania negli anni immediatamente seguenti il Congresso di Vienna, con opifici propri ove lavoravano molti operai stranieri (3). Aiutati e favoriti dalla politica protezionistica dei Borboni, questi industriali tessili stabiliti nel napoletano conteranno, nel 1860, 5 opifici appartenenti uno, alla ditta Egg di Piedimonte d'Alife, un altro alla ditta Meyer di Scafati e tre alla Vonviller sulla valle dell'Irno, con circa mille operai ciascuno, salvo quello di Scafati a conduzione artigianale.

La presenza di tanti protestanti si fece sentire per iniziative filantropiche e di carattere sociale; a Napoli, oltre ad una scuola, si iniziò la costituzione di un ospedale evangelico, mentre nel salernitano si creò, da parte degli imprenditori, un centro di scuola di apprendistato o di avviamento professionale femminile nell'arte del cotone, la concessione gratuita, ai propri operai, di alloggi e la organizzazione di uno spaccio ove gli stessi potevano comprare i viveri a metà prezzo; infine, l'istituzione di una cassa per assistenza in caso di malattia di un operaio o di qualche membro della sua famiglia. Dopo il 1860, Cappella Vecchia sarebbe stata sede di una importante scuola protestante per italiani. Gli imprenditori e gli operai protestanti non poterono non esercitare, sulla popolazione locale, una notevole influenza dovuta ai rapporti reciproci ed alle mutue interferenze che fatalmente si verificarono (4).

Con la cacciata dei Borboni, però, Napoli, che allora contava circa mezzo milione di abitanti, fu interessata da diversi tentativi di evangelizzazione: nell'autunno del 1860 si fermò per un mese nella città G. Appia che, dopo varie predicazioni, partì per la Sicilia per poi tornare nel 1861 e fermarsi fino al '65; al seguito delle truppe garibaldine agirono i « preti rossi » Gavazzi e Pantaleo che arringarono le folle con concioni politico-religiose; ottennero anche che due chiese di gesuiti, Gesù Nuovo e S. Sebastianello, fossero utilizzate per la « proclamazione del Vangelo ». Inoltre erano all'opera in città, per la propagazione della fede evangelica, diversi italiani che erano divenuti protestanti in esilio: il

(3) D. Dente, *Comunità e scuole protestanti in Campania nel sec. XIX e la tradizione scolastica valdese*, Napoli 1977. L'analisi del Dente è condotta essenzialmente sulla scorta degli scritti di un discendente di questi industriali svizzeri, G. Wenner. Cfr. G. Wenner, *Alcune considerazioni sui rapporti fra salernitani e svizzeri nel Regno di Napoli*, in « Picentino » n. 10, III, dicembre 1959, fasc. IV. Cfr. inoltre: G. Lauria, *Industrie Piedimontane del sig. Giovan Giacomo Egg*, in « Lucifero », anno I, nn. 30-31, p. 121, Napoli 1838; D. Marrocco, *Piedimonte*, Napoli 1961, pp. 344-48.

(4) D. Dente, *Comunità e scuole* cit., Napoli 1977.

marchese napoletano Vasterini Cresi, convertitosi a Ginevra, e il giudice Vincenzo Albarella d'Afflitto, fondatore, il 24 novembre 1861, dell'Associazione evangelica italiana dei cristiani di Napoli, di cui diremo oltre più ampiamente.

Molte di queste componenti furono coordinate da un Comitato di soccorso per l'evangelizzazione napoletana, sorto nell'inverno del 1861, per interessamento di alcuni protestanti stranieri (5). In tale contesto operarono il movimento democratico e quello evangelico e, pur muovendosi su binari diversi, anche se a volte convergenti, mirarono entrambi a sostanziali riforme della società. I democratici investirono della loro azione il campo politico-istituzionale; i protestanti quello più propriamente religioso-ecclesiologico. Evidentemente, anche se i due piani erano in apparenza distinti, in realtà i due fenomeni non potevano essere totalmente separati. La struttura dei due movimenti era quanto di più democratico si poteva vedere in quegli anni; riteniamo ciò un dato molto importante perché costituivano un modello di società che si offriva in alternativa a quella istituzionalizzata.

La composizione sociale, specie per il movimento evangelico, era molto varia e la mancanza di un ceto preponderante faceva evitare la difesa di interessi precostituiti. Tale discorso va necessariamente sfumato per le organizzazioni democratiche in quanto esse nascevano sul consenso della classe operaia. Dai loro programmi può essere tratto un comune denominatore per cui le riforme dovevano essere rivolte ad ottenere una democratizzazione della società italiana e l'impegno (sociale) maggiore si doveva concretizzare nel miglioramento delle condizioni delle classi più disagiate.

2) *Vincenzo Albarella D'Afflitto.*

Nella sua (ormai) classica opera *Risorgimento e Protestanti*, edita a Napoli nel 1956, G. Spini auspicava uno studio sistematico delle influenza protestante sulla sinistra risorgimentale prospettando delle « conclusioni importanti ». Il precedente lavoro di L. Santini su A. Gavazzi (6) e quelli seguenti dello stesso Spini e di D. Maselli sulle Chiese Libere (7) avevano poi convalidato l'ipotesi dello Spini.

Tra i tanti esuli politici convertitisi al protestantesimo ed operanti

(5) Fu presidente di questo comitato il pastore della Chiesa scozzese A. F. Buscarlet. Vedi: *Per il centenario della scuola di Cappella Vecchia*, Torino 1960.

(6) L. Santini, *Alessandro Gavazzi*, Modena 1955.

(7) D. Maselli, *Tra Risveglio e Millennio*, Storia delle chiese cristiane dei Fratelli (1836-1886), Torino, Claudiana, 1974; D. Maselli, *La libertà di Parola*, Storia delle chiese cristiane dei Fratelli (1886-1946), Torino, Claudiana, 1978; G. Spini, *L'Evangelo e il berretto frigio*, Torino, Claudiana, 1970.

a Napoli (8), uno in particolare sembra incarnare appieno la duplice e non contrastante veste di attivo democratico e di profondo credente evangelico: Vincenzo Albarella D'Afflitto. Oltre ai già citati Santini, Spini e Maselli, vorremmo rilevare lo studio di A. Scirocco (9) che del nostro personaggio evidenzia l'impegno politico nella Napoli post-unitaria. Tracciare un breve consuntivo delle sue attività, significa per noi trovare un importante collegamento tra democratici e protestanti.

Vincenzo Albarella D'Afflitto (10) nacque a Napoli nel 1822 da Giovan Battista, Procuratore Generale presso la Gran Corte di Reggio. Avviato alla carriera di magistrato, cercò di impiegarsi negli uffici del Parlamento di Napoli; in tale periodo sposò « donna Carolina Penn » che possiamo pensare di nascita protestante, figliastra di un capitano svizzero Deisholz e da cui Albarella dovette ricevere le prime informazioni sul culto evangelico che riscuoteranno (poi) la sua piena adesione e che in seguito egli stesso propugnerà con viva convinzione e con tenacia. Il 26 settembre 1848, il Ministero di Polizia ordinava all'Intendente di Calabria Ultra di sorvegliare il giudice Albarella, suo figlio Vincenzo e suo genero, come elementi sediziosi. Costretti a fuggire da Napoli nell'aprile del '51, gli Albarella emigrarono a Genova, allora centro di patrioti, profughi da altre regioni. Quivi il nostro assunse un ruolo attivo nei tentativi di costituzione di una comunità evangelica, tenendo anche riunioni in casa sua.

Le sorti del giovane magistrato napoletano e del protestantesimo italiano sembrano, da ora in poi, indissolubilmente legate. Egli, il 29 ottobre 1851, insieme alla moglie Carolina e al padre Giovan Battista, aveva chiesto di aderire alla Chiesa Evangelica di Torino, prima comunità protestante ufficiale in Italia (beninteso al di fuori di quelle delle Valli) e poi aveva partecipato alla nascita della chiesa evangelica di Genova.

Il 14 giugno 1852 apprendiamo che l'intendente di Genova ha chiesto al questore di fare una perquisizione nel luogo ove « tiene le sue congreghe l'emigrato Albarella ». Apprendiamo così che il nostro personaggio è protagonista di una vicenda giudiziaria che vede opposti Intendente e Questore all'avvocato fiscale che ritiene illegittimo, in un paese costituzionale, un procedimento per motivi religiosi.

(8) Il problema degli esuli per ragioni politiche dell'Italia meridionale che più si avvicinarono od addirittura sposarono la causa evangelica è fondamentale per la comprensione del nostro tema, ma è ormai stato oggetto di studi esaurienti cui rimandiamo il lettore. Ricorderemo, oltre ai lavori di G. Spini e D. Maselli già citati, V. Vinay, *Evangelici italiani esuli a Londra durante il Risorgimento*, Torino, Claudiana, 1961; Id., *Luigi De Sanctis e il movimento evangelico tra gli italiani durante il risorgimento*, Torino, Claudiana, 1965, pp. 126-147; Id., *La chiesa evangelica degli esuli italiani a Ginevra*, in *Ginevra e l'Italia*, Torino, Claudiana, 1959; ed infine: Id., *Storia dei Valdesi*, vol. III, Torino, Claudiana, 1982.

(9) A. Scirocco, *Democrazia e Socialismo a Napoli dopo l'Unità*, Napoli 1973; Id., *Associazioni democratiche e società operaie nel Mezzogiorno dal 1860 ad Aspromonte*, in « Archivio Storico per le Provincie Napoletane », ser. III, V-VI, 1968.

(10) Sulla famiglia Albarella vedi G. Spini, *Risorgimento e Protestanti* cit.; D. Maselli, *Tra Risveglio e Millennio* cit., cap. III e IV.

Riteniamo perciò di poter ipotizzare che la conversione dell'Albarella al protestantesimo fosse avvenuta a Napoli grazie ai suoi contatti con la comunità protestante Franco-Tedesca di quella città. Solo così si spiega come mai egli possa, appena arrivato a Genova, ospitare la comunità e, il 7 agosto, essere a Torino in funzione di avvocato per difendere l'amico Mazzinghi (11) arrestato per aver diffuso opuscoli protestanti. L'inchiesta sulle attività proselitistiche filo-protestanti dell'Albarella si concluse comunque con l'espulsione senza processo perché « si è indegnamente abusato dell'ospitalità che in Piemonte gli è concessa » (12).

Allontanatosi dallo stato sardo, l'Albarella con la moglie si reca a Londra ove resta un anno come collaboratore dell'« Eco di Savonarola » (13). Qui egli viene a contatto con altri esuli illustri dell'evangelismo italiano quali Luigi Desanctis, Teodorico Pietrocola Rossetti, l'ex-prete fiorentino Damiano Bolognini, l'ex prete torinese Giovanni Ferrero, oltre all'ispiratore stesso del succitato giornale, Salvatore Ferretti (14), un ecclesiastico, lontano parente di Pio IX, che a Firenze aveva avuto già contatti con uomini della dissidenza ginevrina. Il breve periodo londinese fu, per l'Albarella, di intensa attività. Egli collaborava al giornale di cui condivideva la linea che, in armonia con le dottrine del « Revival » tendeva, in qualche modo, ad identificare una matrice autoctona ed autonoma del movimento evangelico italiano. Inoltre ebbe modo di alternarsi col Ferrero sul pulpito della comunità italiana di Newman Street.

Da una lettera del Ferretti del 25 luglio 1853 al pastore Meille apprendiamo: « gli ottimi Albarella hanno lasciato un gran vuoto fra noi: dall'ora che queste buone anime ci lasciarono sentiamo in corpo una certa malinconia che si prova e non si descrive, la loro condotta cristiana edificò tutti coloro che ebbero il bene di conoscerli » (15). Apprendiamo così che nel luglio del 1853 gli Albarella avevano già lasciato Londra per Torino, da dove poi si erano riportati a Genova.

Nel '54, avvenuta a Genova una separazione tra la società evangelica guidata dal Mazzarella e la Chiesa Valdese (16), l'Albarella aderì alla società e diresse un nuovo periodico, « La Luce Evangelica » (17). Anche in questa occasione egli non dimentica la sua città che aveva, del resto, già presentata in *Una lettera aperta a Guglielmo Gladstone narrando del popolo di Napoli* (Torino 1851). La stessa scelta del titolo del periodico

(11) D. MASELLI, *Tra Risveglio e Millennio* cit., p. 80, che si rifà ad una lettera dell'Intendente di Genova, al Ministro degli Interni del 5 agosto 1852, A.S.T. sez. I gabinetto Ministero Interni fasc. 6 bis.

(12) *Ibidem.*

(13) V. VINAY, *Evangelici italiani* cit.

(14) Sulla vita di Salvatore Ferretti oltre al già citato testo di V. VINAY, *Evangelici italiani* cit., pp. 47-162, vedere la narrazione autobiografica *La mia conversione* in « Eco di Savonarola », I, 1847-48.

(15) V. VINAY, *Evangelici italiani* cit., p. 131.

(16) Su questa separazione i suoi motivi vedi TH. VAN DEN END, *Paolo Geymonat*, Torino, Claudiana, 1969; D. MASELLI, *Tra risveglio e millennio* cit., p. 92.

(17) « La Luce Evangelica » uscì dal 3 giugno 1854 fino al 17 febbraio 1855 con periodicità quindicinale; ved D. MASELLI, *Tra Risveglio e Millennio* cit., p. 96.

lo ricollega ad un giornale napoletano stampato negli anni precedenti al '48 (18). L'Albarella continuò la sua opera in Liguria fino al 1859.

Nel 1860 ritornerà a Napoli in seguito alla spedizione dei Mille e comincerà qui il periodo forse più fecondo e frenetico della sua vita, che noi tratteggiamo schematicamente perché impegnerà le successive pagine. Come credente evangelico parteciperà alla creazione di una « Società Evangelica » che poi si trasformerà in chiesa e sarà direttore di un nuovo giornale, « La Coscienza », che si stamperà fino al gennaio 1865. Sarà inoltre attivamente impegnato, con alterna fortuna, nei circoli mazziniani e in Associazioni democratiche. Riammesso nella magistratura del Regno Italico divenne prima giudice al tribunale di Parma e poi consigliere di Corte di Appello di Lucca ove morì il 14 settembre 1881. In quel tempo era membro eminente della locale Chiesa Valdese.

3) *La Democrazia dal 1860 al 1865.*

La spedizione dei Mille rappresenta il periodo eroico del volontariato garibaldino che si poneva come fine di conquistare il meridione ed arrivare fino a Roma, contro la volontà di Cavour, interprete, in quel momento, della maggioranza dell'opinione pubblica settentrionale ed europea. Garibaldi stesso accarezzava il sogno di conquistare Roma. Partito dalla Sicilia, infatti, e incoraggiato dagli ex frati Giovanni Pantaleo da Castelvetrano e Alessandro Gavazzi (19), egli recluta una legione di volontari in Inghilterra (20) « che potrebbe servire a meraviglia, non tanto per debellare le ultime reliquie dell'esercito borbonico, quanto per marciare oltre il Volturno puntando su Roma Papale... ». La legione inglese, però, capitanata dal figlio di Lord Shaftesbury (21), il giovane Ashley, segretario particolare del Palmerston, non è materia che si presta all'intenzione del dittatore; anzi, l'Ashley è stato inviato dal Palmerston, non per incuorare Garibaldi a marciare su Roma-Babilonia, ma per sussurrargli « prudenti consigli nell'ora della vittoria ».

A Napoli gli ex-religiosi appartenenti alla « legione sacra » furono molto attivi; i loro capi Gavazzi e Pantaleo ebbero da Garibaldi le chie-

(18) « La Luce Evangelica », foglio religioso, scientifico, letterario. Si stampò a Napoli nel 1841-42; ne uscirono 29 numeri conservati nella Biblioteca Nazionale di Napoli.

(19) Sulle vicende dei preti garibaldini durante la rivoluzione del 1860 e negli anni immediatamente successivi, vedi: « La Buona Novella » a. X n. 3 e 5, marzo 1861 e a. XI n. 9, 15 maggio 1862; A. Scirocco, *Governo e Paese nel Mezzogiorno nella crisi dell'unificazione*, Milano 1963; B. E. Maineri, *Fra' Giovanni Pantaleo. Ricordi e note*, Roma 1883 (e rist. 1938); G. Russo, *Il Cardinale Sisto Riario Sforza e l'unità d'Italia*, Napoli 1962; G. Russo, *La situazione napoletana nel periodo della Luogotenenza ed il secondo esilio del Cardinale Sisto Riario Sforza*, in « Asprenas », XII, 2-3, aprile-settembre 1956, pp. 229-241; L. Santini, *Alessandro Gavazzi* cit., pp. 142-151.

(20) G. Spini, *Risorgimento e Protestanti* cit.; G. M. Trevelnan, *Garibaldi and the thousand*, London 1909.

(21) Lord Shaftesbury era un noto leader dell'Alleanza Evangelica; vedi D. Maselli, *Tra Risveglio e Millennio* cit., pp. 59-60.

se del Gesù Nuovo già dei Gesuiti, ove si riuniva la media borghesia di Napoli, e la chiesa di San Sebastiano che erano destinate « alla spiegazione della Scrittura, alla storia del cristianesimo e alla evangelizzazione ». Il nome della chiesa del Gesù Nuovo fu mutato in quello di Cristo Risorto e passò sotto la direzione dello stesso Gavazzi, di Don Francesco Bottino (22) e Don Antonio Miele (23). L'attribuzione delle due chiese fu preceduta da una intensa attività oratoria (24) i cui toni anticlericali furono criticati un po' da tutti; dal giornale valdese « La Buona Novella » (25) a G. Ricciardi che se ne lamentava con il Bertani (26) oltre che, ovviamente, dai giornali cattolici come « L'Armonia » di Torino e « La Civiltà cattolica » (27).

L'impegno politico dei preti garibaldini era non solo, però, quello di arringare le folle propugnando la causa nazionale, ma, a volte, assumeva anche caratteri operativi, addirittura di arruolamento dei volontari garibaldini. Un « osservatore » del Cardinale Sisto Riario Sforza (28) riferisce che già il 13 settembre del 1860 in una predica-comizio, fra' Pantaleo, allora Cappellano Maggiore del Dittatore nella chiesa dello Spirito Santo aveva proposto a « due o trecento ecclesiastici in massima parte forestieri » oltre che una riforma del clero, di arruolarsi, e combattere a favore della causa italiana, annunciando che l'arruolamento era già aperto al primo piano di palazzo Angri. Garibaldi e i suoi se-

(22) D. Francesco Bottino: Prete di Airola, Diocesi di S. Agata dei Goti. Alla venuta di Garibaldi si arruolò nella « legione sacra »; fu nominato da Gavazzi vicedirettore della « chiesa di Cristo Risorto ».

(23) Don Antonio Miele: Arciprete di Andretta, anch'egli della « legione sacra »; era il rettore della « chiesa di Cristo Risorto ».

(24) Delle prediche del Gavazzi ne furono stampate almeno sei di cui quattro sono reperibili: la prima e la seconda del 14 settembre 1860 tenute nella piazza di S. Francesco da Paola, la terza del 15 settembre al Largo Baracche; la quarta, del 16 settembre sulla Piazza di S. Francesco da Paola.

(25) « La Buona Novella », X, 24 ottobre 1860.

(26) Memento s.d. di G. Ricciardi e Bertani, Milano - Museo del Risorgimento, Carte Bertani, Cart. 48. Molto importante è anche la consultazione della ricca corrispondenza del Ricciardi conservata alla Biblioteca Nazionale di Napoli. Giuseppe Ricciardi, ben noto esponente massonico e più tardi organizzatore dell'Anticoncilio di Napoli (1869) fu in realtà uno dei principali esponenti della democrazia napoletana e fondatore il 27 settembre 1860 dell'Associazione Nazionale Unitaria con Garibaldi presidente.

Il Ricciardi insieme con gli amici Agostino Bertani, già organizzatore dell'impresa di Pisacane e poi deputato di estrema sinistra e Bonaventura Mazzarella, altro deputato di sinistra e noto esponente evangelico, esercitò durante il primo decennio dell'unità d'Italia le funzioni di coordinatore e di stimolo dell'attività democratica meridionale.

Su di lui vedi oltre le opere già citate di A. Scirocco, A. A. Mola, *Storia della Massoneria italiana dall'unità alla Repubblica*, Milano, Bompiani, 1976.

Sul Bertani, oltre N. Rosselli, *Carlo Pisacane e il Risorgimento italiano*, Milano 1932, G. Spadolini, *I radicali dell'Ottocento*, Firenze, Le Monnier, 1972.

Sul Mazzarella, una esauriente nota bibliografica in D. Maselli, *Tra Risveglio e Millennio* cit., pp. 90-92.

(27) A. Cestaro, *La Stampa Cattolica a Napoli dal 1860 al 1904*, Roma 1965, pp. 16-19; « L'Armonia », XIV, 31 gennaio 1861.

(28) G. Russo, *Il discorso di fra' G. Pantaleo a Napoli il 13 settembre 1860*, in « Nuova rivista storica », XLVI, 1962, pp. 336-384.

guaci dovettero però desistere dai loro propositi, né valse a nulla l'arrivo di Mazzini a Napoli il 17 settembre (29).

L'ambiente politico locale era dominato dai moderati i quali condussero una lotta sorda che faceva arenare tutte le possibili iniziative mazziniane e democratiche, nonostante Mazzini in quel periodo non accentuasse le sue idealità repubblicane e dichiarasse di lavorare solo per l'unità della nazione (30). Si cercò, allora, di influenzare l'opinione pubblica e di riprendere lo slancio rivoluzionario mediante organi di stampa e associazioni di vario tipo (31). I risultati, però, non furono brillanti; solo nella organizzazione degli operai si ebbe una certa rispondenza. Lo scopo era quello di promuovere una iniziativa che si diffondesse su scala nazionale, evento che poi, si doveva concretizzare con la costituzione della « Fratellanza artigiana di Firenze ».

Il 3 ottobre Garibaldi diede il permesso di fondare a Napoli una società di mutuo soccorso, in seguito alla richiesta di Gennaro Rizzo. Vincenzo Albarella D'Afflitto, tornato a Napoli, ne compose lo Statuto (32). Gli inizi non furono facili, ma la presenza di Mazzini, l'appoggio di Garibaldi, la capacità organizzativa e i tempi ricchi di entusiasmo diedero l'abbrivio e finalmente, l'8 dicembre, si tenne una prima riunione nel teatro del fondo, sotto la presidenza di Gennaro Rizzo e di Vincenzo Albarella D'Afflitto. Parteciparono molti operai ai quali fu letto un progetto di statuto, alcuni articoli del quale furono spiegati dal Rizzo in dialetto napoletano, così, due giorni dopo, si poté fissare il testo delle schede di adesione e precisare gli scopi dell'Associazione (33). Il 20 dicembre « Il Popolo d'Italia » annunziò l'avvenuta costituzione della So-

(29) Il Mazzini ripartì da Napoli alla fine di novembre. Già in ottobre, comunque, Giorgio Pallavicino, apprestandosi ad assumere le funzioni di proditattore per le province continentali dell'ex regno borbonico, lo invitò ad allontanarsi da Napoli, pur mostrando di credere nella bontà delle sue intenzioni. Cfr. A. Scirocco, *Democrazia e Socialismo* cit., p. 33, e inoltre: G. Pallavicino, *Memorie*, vol. III, Torino 1895.

(30) G. Mazzini, *Scritti editi e inediti*, Imola 1906, vol. LXVI, pp. 233 e sgg.

(31) A. Scirocco, *Democrazia e Socialismo* cit., p. 61.

(32) Abbiamo potuto rintracciare lo statuto in questione come allegato alla lettera di G. Rizzo e E. Cialdini il 18 ottobre 1861 in A.S.N. Fondo Prefettura f. 489. Le norme sono suddivise in 24 capitoli, di cui l'ultimo si interessa di disposizioni transitorie, con 102 articoli.

La impronta religiosa del redattore Vincenzo Albarella si rileva nel I capitolo allorché indica che « gli operai di Napoli nel nome di Dio si sono riuniti in associazione con lo scopo di riunire costantemente tutte le differenti arti per portarle al grado di dignità al quale l'arte e l'artigiano sono chiamati ». Sono ammessi tutti gli appartenenti alla « classe lavorante », comprese le donne purché abbiano compiuto i diciotto anni e sia fatta richiesta di adesione del padre, fratelli o marito. Tutti i soci e le socie sono obbligati a frequentare le scuole serali in cui si insegnano materie tecniche (aritmetica, fisica meccanica, botanica, chimica applicata specialmente all'agricoltura, igiene, disegno); la istruzione letteraria comprendente leggere, scrivere, grammatica, storia d'Italia e geografia. Sono consigliati ginnastica, il tiro alla carabina. La struttura è democratica dal momento che « il supremo potere risiede esaustivamente nell'Assemblea dell'Associazione Generale ». Sono previste nomine triennali a scrutinio segreto e maggioranza assoluta di un direttore generale scientifico, un presidente, un comitato generale.

(33) A. Scirocco, *Democrazia e Socialismo* cit., p. 62.

cietà, avente « per base l'unione e la fratellanza, per iscopo il mutuo soccorso materiale, intellettuale e morale ».

Nello stesso mese cominciò ad avvertirsi il clima delle imminenti elezioni ed i democratici unirono le proprie forze per avere una maggiore rappresentanza in Parlamento; si giunse così alla formazione di un nuovo comitato formato dai democratici mazziniani dell'Associazione unitaria e da altri democratici del Circolo popolare nazionale, raccolti attorno al « Nomade » e che avevano in Giuseppe Lazzaro il loro esponente più in vista. Le elezioni furono poi una delusione. Mazzini attribuì la cosa alla ristrettezza del suffragio, « Il Popolo d'Italia » alla gestione della cosa pubblica; in realtà, i democratici non riuscivano ad essere un punto di riferimento né per la borghesia né per le masse.

Il 1861, dopo un primo periodo di sviluppo, si dimostrò un anno infausto per le società operaie di ispirazione mazziniana: in gennaio lo sforzo di tre mesi di organizzazione e di preparazione sembrava cominciare a dare i suoi frutti: si formulò con maggiore precisione il programma e si fissò un luogo ove gli operai potevano riunirsi a discutere e a leggere mentre ci si proponeva di estendere tale struttura a tutti i quartieri della città. Diretta dagli instancabili Rizzo ed Albarella, l'associazione si articolò in sei sezioni distinte secondo i mestieri, partecipò a numerose manifestazioni patrocinate da « Il Popolo d'Italia » e prese iniziative di carattere politico, tanto da far pensare a Mazzini che esse potessero dare lo sperato contributo al programma democratico (34).

Nel luglio del 1861, mentre Cialdini iniziava la sua luogotenenza, la Sinistra estendeva il proprio raggio d'azione creando nuovi circoli, quali: l'Associazione Giovanile Unitaria, formata da studenti, la Società Unitaria e le prime logge massoniche post-unitarie, tra cui la Sebezia a cui aderiranno gli Albarella D'Afflitto. Tutto sembrava procedere nella direzione voluta dai dirigenti di ispirazione mazziniana. In realtà gli ideali unitari erano sostenuti dall'entusiasmo di un ristretto gruppo di patrioti; i loro nomi si trovano in tutte le associazioni e in tutte le manifestazioni. Lo Scirocco opportunamente osserva: « In effetti se era facile ottenere la nomina di Mazzini, Garibaldi ed altri esponenti democratici a presidenti o soci onorari e far firmare indirizzi per Roma, l'abolizione della pena di morte o per il suffragio universale, era difficile spingere la maggioranza delle associazioni ad attività spiccatamente politica » (35). Di tali istanze si fecero promotori i fondatori della « Società di Mutuo Soccorso degli intagliatori, ebanisti e tornieri in legno » con a capo Francesco Rossi, artefice di una mossa politica tesa ad estromettere gli uomini del partito d'Azione.

Nell'agosto del 1861 Rizzo ed Albarella furono accusati di aver dato un indirizzo « troppo politico » alla Società, così come riferisce anche

(34) Mazzini invitò altre società operaie di più antica costituzione a mettersi in contatto con quella di Napoli nel marzo 1861. Cfr. G. Mazzini, *Scritti editi ed inediti* cit., vol. LXXI.

(35) Sul ruolo delle Associazioni democratiche a Napoli nel 1860-61 vedi A. Scirocco, *Democrazia e Socialismo* cit., cap. 2; Id., *Associazioni democratiche* cit.

la parziale prosa di un funzionario di polizia mandato come osservatore (36): « gli operai vogliono stare ai regolamenti della società e non deviare da essi per divenire strumento degli agitatori e mestatori politici. Cercano di disfarsi di Rizzo e di Albarella siccome deviatori degli operai dallo scopo della società per distrarli in disoneste operazioni di politica ». Albarella, che fino ad allora era stato il factotum della Società operaia, capì che queste accuse preludevano ad un colpo di mano teso ad estrometterlo con altri esponenti democratici. Il 6 agosto la società operaia diede a Zuppetta (37) l'incarico di redigere un nuovo statuto (evidentemente quello dell'Albarella era stato respinto) e cinque giorni dopo, durante una riunione di tutti rappresentanti delle società operaie, gli esponenti democratici, troppo legati al Partito d'Azione, furono esautorati. Albarella e Rizzo tentarono di protestare e il secondo ricorse pure a Garibaldi, ma il tentativo non ebbe successo. L'espulsione di Rizzo e di Albarella fu un duro colpo per Mazzini (38).

Il 30 settembre 1861 i presidenti delle varie associazioni dei mestieri, riuniti, stabilirono la nascita della nuova associazione di operai che prese il nome di « Società generale operaia napoletana delle associazioni di mutuo soccorso »; ebbe un prevalente indirizzo a carattere sindacale che si manifestò subito nel mese di ottobre con uno sciopero volto ad ottenere la riduzione delle ore di lavoro da 11 a 10, senza diminuzione del salario. I nuovi dirigenti, anche se non legati strettamente al Partito d'Azione, restarono comunque nell'area democratica. In complesso si può dire che non mancava agli operai del sud una « coscienza di classe » ma era difficile spingere la maggioranza di tali associazioni su attività spiccatamente politiche, troppo poco connesse a rivendicazioni economiche (39). Lo stesso Rizzo, in una lettera a Garibaldi del 18 ottobre 1861, era costretto ad ammettere che il Rossi mediante uno sciopero aveva fatto ottenere miglioramenti economici nelle sezioni da lui dipendenti.

I democratici, dunque, pur svolgendo un notevole lavoro, costituendo associazioni politiche e società operaie, non riuscirono ad avere una linea unitaria e molteplici furono le voci attraverso cui si espressero:

---

(36) Relazione dell'ispettore Manzi al Questore di Napoli, 11 agosto 1861.

(37) Luigi Zuppetta, nato il 20 giugno 1810 a Castelnuovo di Dauria (Foggia) fuggì a Malta il 28 giugno 1863. Rientrato a Napoli fu deputato al parlamento napoletano nel 1848 e poi andò in esilio prima a Ginevra e poi in Piemonte. Durante tale soggiorno difendeva nel maggio 1857 ad Alessandria gli evangelici Lagomarsino e Mazzarella accusati di proselitismo e pochi mesi dopo era difensore di un altro evangelico, Aprisio, in Liguria. Dopo l'unità fu deputato dell'estrema sinistra ed insieme al Ricciardi fu parte molto attiva del movimento democratico. Fu chiamato dal De Sanctis alla cattedra di diritto penale comparato a Napoli. Morì a Portici l'8 maggio 1889. Vedi *Dizionario del risorgimento italiano*, IV, Milano 1937, p 654.

(38) G. Mazzini a F. De Boni s.d. (ma Londra, ottobre 1861), in S. Candido, *Un carteggio inedito di G. Mazzini con F. De Boni (1846-1863)*, in « Bollettino della Domus Mazziniana », VI, 1960, n. 2; VII, 1961, nn. 1 e 2; VIII, 1962, nn. 1 e 2.

(39) A. Scirocco, *Democrazia e Socialismo* cit., pp. 82 e sgg.

Luigi Zuppetta, diresse « Il Plebiscito » vissuto pochi mesi a cavallo del '61/62 e attestato su una linea decisamente garibaldina (40).

Un altro gruppo di democratici, facenti capo a G. Lazzaro e P. Sterbini, si raccoglie intorno al « Nomade ». La personalità di maggiore spicco di questo giornale che confluirà nell'agosto dell'anno seguente nel « Roma », è senz'altro lo Sterbini, già ministro del governo romano e, secondo il Maselli (41), molto vicino agli ambienti della riforma religiosa come fanno pensare alcuni suoi articoli pubblicati dal maggio al settembre. Nel primo articolo, *Il clero italiano e la propaganda protestante* (42), egli invita il clero italiano a separarsi dal papato ed a « battere una nuova via di rinnovamento spirituale, che però non distrugga l'unità religiosa degli italiani ».

Negli articoli di settembre (43) si nota invece un tono più vicino alle posizioni della Chiesa Libera; in essi si riprende una tesi cara agli evangelici: « il profondo allontanarsi della Chiesa dal primitivo cristianesimo e lo spettacolo miserando che aveva disilluso tante coscienze neoguelfe erano stati utili perché avevano dimostrato l'irreformabilità del cattolicesimo ». Egli concludeva che « l'Italia ritornerà alla religione di Cristo cui la tolsero i papi ». Tale religione si troverà nei testi « sacri ».

« Il Nomade » va anche segnalato per un coraggioso impegno a favore dell'educazione di massa e contro l'accentramento amministrativo. A tale giornale, nei primi mesi dell'unificazione, aveva collaborato anche un altro democratico evangelico, Teodorico Pietrocola Rossetti (44), che

---

(40) « Il Plebiscito » fu pubblicato per riempire, forse, il vuoto lasciato dal « Popolo d'Italia » sospeso in quel momento e per dare maggiore forza alla componente garibaldina del Partito Democratico. Tale giornale si pubblica dal 1/10/1861 al marzo 1862. Termina le pubblicazioni forse per il poco spazio politico che trova.

(41) D. Maselli, *Tra Risveglio e Millennio* cit., p. 156.

(42) P. Sterbini, *Il clero italiano e la propaganda protestante,* in « Il Nomade », VI, 31 maggio 1861.

(43) P. Sterbini, *Ritorno del cristianesimo in Italia,* in « Il Nomade », VI, nn. 213, 216, 221 e 224, settembre 1861.

(44) Teodorico Pietrocola Rossetti, nato a Vasto il 26 novembre 1825, morto a Firenze nel giugno 1883, lontano parente di Gabriele Rossetti, il cui cognome aggiunse al suo, fu uno degli esponenti principali delle Chiese Libere, oltre un attivo democratico. Ci asteniamo qui dal tracciare la biografia rimandando a D. Maselli, *Tra Risveglio e Millennio* cit. ed alla bibliografia ivi riportata. Basterà qui accennare ai suoi rapporti con i democratici napoletani ed in particolare con Giuseppe Ricciardi con cui intrattiene una vastissima corrispondenza già esaminata dal Maselli (op. cit. pp. 104-110) e conservata in M.C.R. Roma b. 95. A tali significative lettere dedicate essenzialmente ai rapporti con il Mazzini ed alla scottante questione sociale si devono ora aggiungere quelle da noi ritrovate nel carteggio Ricciardi della Biblioteca Nazionale di Napoli che provano come i legami tra i due personaggi durino ben oltre il 1856, data posta come termine dal Maselli fino alla fine della vita. Ulteriore segno del legame tra il Ricciardi ed il mondo evangelico è dato da una lettera di A. Cresi da Ginevra il 17 aprile 1858 (« Ricciardi fuoriuscito » BXI, 65) in cui si annuncia il gravissimo stato di salute dell'evangelico e socialista genovese Costantino Reta.

Il Pietrocola Rossetti collaborerà poi al giornale napoletano il « Nomade » e scriverà nella « Rivista Contemporanea », 1861 pp. 420-430, dei *Cenni statistici sull'ex reame di Napoli* che contengono un autentico programma di governo di stampo democratico ed autonomista.

aggiungeva così la sua firma a quelle dello Sterbini di G. Lazzaro, di P. E. Imbriani, di D. Guerrazzi etc.

Il lavoro dei democratici, ed in primo luogo del gruppo mazziniano, e le mene dei borbonici (45) e dei clericali (46) che fomenteranno disordini fino al 1863, per la estensione della legge sarda del 29 maggio 1855 sugli ordini religiosi, non mancarono di impensierire il governo. Il 9 ottobre 1861, il ministero abolì la Luogotenenza ed installò come prefetto un militare: Alfonso Lamarmora. Si trattò di un gesto che significava la fine dell'autonomia meridionale ma che non fu compreso dai democratici.

Nel '62 si viveva un fervente clima di attesa per una prossima vestrarono ancora molto attivi: ai loro tradizionali giornali si aggiunsero « La pietra infernale », « Il Masaniello », « L'Assemblea Pubblica », con Zuppetta come principale collaboratore, e « La Civiltà Evangelica » diretto da Leopoldo Perez de Vera e che fin dal titolo denuncia la sua estrazione protestante. Fondarono inoltre una nuova associazione, « Italia Una », con lo scopo di riunire le forze democratiche e tutelare le province meridionali dalla « piemontesizzazione » e dall'accentramento amministrativo operato dal governo di Torino. « Il Popolo d'Italia » (47) ci informa che, tra le altre associazioni aderenti all'« Italia Una », vi è la Società Evangelica rappresentata dall'Albarella D'Afflitto.

Nel '62 si viveva un fervente clima di attesa per una prossima venuta di Garibaldi che doveva avvenire in aprile-maggio; ciò avrebbe dato maggior vigore ad iniziative per l'armamento popolare in vista della conquista di Roma e Venezia. La sinistra si presentava però divisa; una parte si impegnava in Parlamento, l'altra, con la costituzione di Comitati di Provvedimento, moltiplicava le attività per cercare nuovi consensi all'azione garibaldina.

Nel gennaio dello stesso anno è operante una associazione di studenti, « La Società del Progresso » (48), componente di « Italia Una », con presidente Mazzoni e segretari S. Verrati e V. Albarella D'Afflitto. Ad aprile è a Napoli fra' Pantaleo che favorisce la formazione dell'Associazione emancipatrice del sacerdozio italiano, nel cui comitato direttivo troviamo l'ecclesiastico F. Barilla, già esule a Londra e Luigi Prota Giurleo (49). L'Associazione si prefigge il duplice scopo della unità d'Italia contro il papa-re, e la riforma del clero per influire con l'esempio e la dottrina sui fedeli per la propaganda della « vera fede cattolica ». Lo stesso Pantaleo è presente tra i consiglieri della società di Tiro nazionale costituitasi il 6 maggio '62 (50) con Garibaldi presidente e con lo scopo di preparare l'azione del Generale per la conquista di Roma.

---

(45) D. Capeclatro Gaudioso, *Reazione a Napoli dopo l'unità*, Napoli s.d.
(46) G. Porcaro, *Chiesa e Stato a Napoli dopo l'unità*, Napoli s.d.
(47) Il verbale del 31 marzo è pubblicato sul « Popolo d'Italia » del 5 aprile 1862
(48) A. Scirocco, *Democrazia e Socialismo* cit., p. 94.
(49) A. Cestaro, *La stampa cattolica a Napoli dal 1860 al 1904*, Roma 1965, pp. 15 e sgg.
(50) A. Scirocco, *Democrazia e Socialismo* cit., p. 94.

Aspromonte sembra spegnere gli entusiasmi contingenti e, lo stato d'assedio che ne seguì, con la sospensione delle pubblicazioni e con la soppressione delle varie associazioni, fece accusare alla democrazia napoletana un periodo di stallo. Così nel 1863, nell'impossibilità di convocare le varie forme di assemblea, si farà ricorso a meeting, riunioni popolari, tenute generalmente in teatro, in cui vari oratori proponevano agli intervenuti una riflessione sui problemi più scottanti del momento. L'1 e 2 febbraio (51) si tiene a Napoli un meeting per lanciare una sottoscrizione in favore delle vittime del brigantaggio e per chiedere il mutamento dell'indirizzo governativo in senso democratico. I nomi degli organizzatori sono quelli di personaggi a noi già noti: presiede Ricciardi, partecipano il sacerdote Maione, Vincenzo Albarella D'Afflitto e Luigi Zuppetta.

Nel marzo, il giorno 8, ad un altro meeting per la Polonia, partecipano gli immancabili Ricciardi e Albarella. Sono sempre pochi nomi; Ricciardi, in questo periodo è vicino alla linea mazziniana tanto da ipotizzare una sua defezione dai lavori parlamentari perché ritiene inutili gli sforzi dell'opposizione (52).

L'ex capitale attraversa un periodo difficile; si cominciano ad avvertire le conseguenze economiche del declassamento, aggravate dalla politica finanziaria di economie e di inasprimenti fiscali inaugurata nel 1862. In città vi è un diffuso malcontento tra gli operai e gli impiegati a causa dei licenziamenti della Zecca, della Stamperia nazionale, del Lotto, dell'Arsenale, dei cantieri navali di Castellammare, delle società concessionarie delle linee ferroviarie.

L'azione dei democratici è sempre più debole: essi infatti hanno perso quasi completamente qualsiasi controllo sulla Società operaia. La svolta si è verificata nel 1862 con il passaggio della presidenza a Francesco Tavassi, un gioielliere legato ai moderati che, pur mantenendo vincoli associativi con l'Organizzazione nazionale, tenuta in piedi dai mazziniani, è bollato dal « Popolo d'Italia » come « moderato e quietista » (53). Anche gli organi di stampa legati al Partito d'Azione scadono qualitativamente; mentre la legge Pica stenderà un velo plumbeo sulle Province napoletane.

Fu proprio per gli arbìtri del governo fatti in nome di tale legge, estesa anche alla Sicilia, che l'anno 1864 si aprì con una clamorosa protesta da parte della Sinistra che si dimise in massa, nonostante le opposizioni di Crispi e Mordini. Per non lasciare spazio ai moderati, però, i deputati si ripresentarono avendo i consensi dell'elettorato. A Napoli fu rieletto Garibaldi, mentre Ricciardi e Zuppetta (54) furono riconfermati rispettivamente a Foggia e a S. Severo. Sotto la spinta di tale successo, su iniziativa di Ricciardi, si costituì a Napoli, il 28 gennaio, un « Comi-

(51) « Il Popolo d'Italia » 4 febbraio 1863. Notizie sul meeting il 2, 3 e 6 febbraio.
(52) Lettera di G. Ricciardi al Presidente della Camera del 14 novembre. Pubblicata su « Il Popolo d'Italia » il 15 novembre 1863.
(53) « Il Popolo d'Italia », 2 ottobre 1863.
(54) A. Scirocco, *Il mezzogiorno nell'Italia unita (1861-1865)*, pp. 217 e sgg.

tato Elettorale Permanente » da cui nacque l'Associazione Elettorale Italiana che ebbe come organo « Il Pensiero »; la Sinistra spostava a Napoli il suo quartier generale per prepararsi ad affrontare la nuova campagna elettorale del 1865.

Ulteriore centro di aggregazione delle forze democratiche poteva essere la Massoneria. Nel 1864 nella città vi erano 7 logge importanti (55) e in parte legate al Partito d'Azione. Tra gli aderenti vi sono Zuppetta e Pantaleo nella loggia La Fede Italica, mentre gli Albarella fanno parte della loggia Sebezia (56). Quest'ultima ebbe carattere autonomo e intorno ad essa si formò un Grande Oriente napoletano per cui non partecipò all'assemblea del 21-22 maggio tenuta a Firenze con lo scopo di unificare la Massoneria. Da una lettera di S. Albarella D'Afflitto a Garibaldi (57), vediamo la causa di contrasti interni che sembra essere l'intrusione di elementi governativi in particolare nella loggia « I costanti della fede italica ».

L'apparente accordo di Firenze fece correre ai ripari, però, gli affiliati della Sebezia che, temendo di restare isolati, cercarono di mettersi sotto l'obbedienza del Gran Maestro Garibaldi. Il 20 giugno una commissione di 5 membri, composta da F. Casaburi, P. Petroni, D. Angherà, S. e V. Albarella, si recherà ad Ischia dal Generale per spiegargli le ragioni che avevano ispirato il loro atteggiamento, rimettendosi, per l'avvenire, alle sue decisioni. La delegazione non fu, però, ricevuta (58): la « Sebezia » continuò ad essere colpita dall'ostracismo della Massoneria unificata.

Nell'estate del '64 si verificò la definitiva rottura tra il Tavassi e gli uomini del Partito d'Azione. Il dissidio riguardava l'invio di una delegazione all'ex dittatore che il gioielliere voleva non ufficiale e di pochi membri. I democratici ebbero la meglio, ma fu una vittoria di Pirro; per evitare ulteriori « ingerenze », pochi giorni dopo il Tavassi provocò una deliberazione che toglieva ai soci onorari il diritto di prendere la parola. Furono così esautorati gli uomini che nel '60 avevano promos-

---

(55) La Massoneria italiana si era costituita intorno a tre centri principali: Torino, Palermo e Napoli. Nel marzo 1862 la massoneria palermitana aveva nominato Garibaldi Gran Maestro e, proprio sul nome dell'Eroe si fece leva, tra il 1863-64, per superare le divisioni e dare ai democratici un punto di arrivo comune. Le trattative si svolsero anche a Napoli ove la massoneria contava diverse logge: La Fede Italica, I costanti della fede italica, I figli dell'Etna, La loggia Clément, La loggia Luglio, La Sebezia, I figli del Vesuvio e La Palma d'oro.

Sulle vicende della Massoneria italiana in questi anni, vedi: G. Patrucco, *Documenti su Garibaldi e la Massoneria nell'ultimo periodo del Risorgimento*, Alessandria 1914; A. A. Mola, *Storia della Massoneria italiana dall'unità alla Repubblica*, Milano 1976; A. Luzio, *La Massoneria e il Risorgimento italiano*, Bologna 1925.

(56) Il 10 agosto 1861 fu ricostituita a Napoli la loggia Sebezia ad opera di Domenico Angherà ed altri. Essa fu il centro del Grande Oriente napoletano, e Francesco De Luca vi istituì un Supremo Consiglio per il rito scozzese con 33 gradi. Cfr. D. Angherà, *Memoria storico-critica sulla società dei fratelli Liberi Muratori del G.O. napoletano*, Napoli 1864.

(57) Lettera di S. Albarella a Garibaldi 8 agosto 1863, vedi M.C.R. b. 49.

(58) Probabilmente perché Garibaldi fu convinto da Mordini che era contrario a trattative con i dissidenti napoletani e palermitani.

so la fondazione della Società e che avevano sempre tentato di agganciarla alle iniziative politiche della democrazia. Il distacco perdurerà anche quando il Tavassi organizzerà a Napoli, nell'ottobre del '64, l'undicesimo congresso delle Società Operaie Italiane (59).

Le elezioni del '65 sembrano ratificare l'inserimento politico del Mezzogiorno nell'Italia unita. Si affermano, in tale occasione, gli uomini del posto, i rappresentanti della borghesia meridionale attestati su posizioni di centro e capaci di ragionare in termini economico-amministrativi (60). Essi hanno accettato la realtà del Regno d'Italia e cercano di assumere il ruolo di classe dirigente per tutelare gli interessi propri e del Mezzogiorno nel quadro del nuovo stato.

La Società generale operaia scivola, intanto, in una piatta linea filogovernativa e di inerzia sindacale, tanto da rendere inevitabili i tentativi dei democratici mazziniani di riprendere il discorso con il mondo del lavoro. I loro sforzi sono però frustrati: ultimo tentativo degno di nota fu la fondazione dell'Umanitaria, una associazione che nacque nel febbraio del '65. Il suo apporto fu comunque di scarsa rilevanza tanto che molti democratici furono attratti dalla personalità di Bakunin quando questi giunse a Napoli nel giugno 1865 (61). Termina, così, senza l'esito sperato, un periodo di fervente attività dei democratici a Napoli.

Essi sconteranno errori di varia natura, in particolare la mancanza di comprensione della realtà con cui vennero a contatto, i cui problemi dovevano essere inseriti in una visione politica sociale più ampia di quella troppo « semplicistica » a cui si era andata riducendo la propaganda mazziniana, martellante su Roma e Venezia come premessa necessaria e sufficiente per ogni progresso civile dell'Italia.

D'altra parte, la stessa partenza dell'Albarella, avvenuta, salvo sporadici ritorni, fino dal 1863, aveva mutilato il movimento democratico di un uomo di grandi capacità organizzative, oltre che di un profondo conoscitore della situazione e del popolo napoletano (62). Egli costituiva un importante anello di congiunzione tra democrazia e protestantesimo e la mancanza del suo apporto sarà uno dei fattori di « decadimento » di entrambi i movimenti.

Vorremmo ora esaminare brevemente il movimento protestante ed il suo contributo alla causa democratica. Limiteremo la nostra analisi agli stessi anni, in quanto il movimento evangelico sembra ripercorrere

(59) A. Scirocco, *Democrazia* cit., pp. 130-132, 138, 147, 159, 160, 163.

(60) A. Scirocco, *Il Mezzogiorno nell'Italia Unita* cit., cap. VIII.

(61) Sull'attività di M. Bakunin a Napoli N. Rosselli, *Mazzini e Bakunin*, Einaudi, Torino 1967, n. ed.; A. Romano, *Storia del Movimento socialista in Italia*, Laterza, Bari 1966; M. Nettlau, *Bakunin e l'internazionale in Italia dal 1864 al 1872*, Ginevra 1928. Giudizi sull'ambiente napoletano si trovano nelle lettere del Bakunin al De Gubernatis in E. Conti, *Alcuni documenti relativi al soggiorno fiorentino di Michele Bakunin (1864-65)*, in « Movimento operaio », 1950, nn. 5-6.

(62) Oltre alle intense attività da noi già descritte ed alla bibliografia su Vincenzo A. D'Afflitto, vedi Dizionario biografico degli Italiani, sub voce, ove tra le sue pubblicazioni assumono particolare valore al riguardo: *A Guglielmo Gladstone, narrando del popolo di Napoli*, Torino 1851; *Gli ultimi Borboni al cospetto dell'attuale Libertà d'Italia*, Bari 1865.

la stessa strada dei democratici. Dopo il 1866, infatti, tenderà ad istituzionalizzarsi e ad un primo momento in cui era privilegiato il contenuto con fecondi interscambi tra le varie comunità e con l'esterno, subentrerà un momento di chiusura in cui saranno privilegiate le forme ed i caratteri denominazionali.

4) *Contributi evangelici alla democrazia.*

Oltre alla comunità anglicana ed a quella franco-tedesca (63) a Napoli si organizzarono altri gruppi evangelici. Uno gravitava attorno al Gavazzi che distingueva la sua attività in due parti; durante la settimana teneva discorsi polemici e politici, la domenica, invece, era dedicata alla spiegazione del Vangelo. L'attività politico-religiosa dell'ex frate barnabita cessò nell'ottobre del '61 a causa delle reazioni clericali, ma si manifestò con alcuni articoli sul « Messaggero Napolitano » (64) e con la pubblicazione di una quantità di opuscoli contenenti, talora, le sue prediche.

Un altro gruppo si era formato alla Riviera di Chiaia con il marchese Vistarini-Cresi; la lontananza dall'abitato rendeva però le riunioni poco frequentate per cui erano state trasportate al Vico Nettuno 20, e, diventate numerose, avevano avuto bisogno dell'aiuto di un ex prete, Giovanni Ceriani di Jesi, che aveva partecipato alla redazione dell'« Indicatore » a Malta collaborando con il noto predicatore e polemista evangelico Luigi Desanctis.

Il Cresi apriva così una sala di culto e pubblicava ogni domenica una predica popolare distribuita in centinaia di copie (65). Tra i suoi collaboratori troviamo la contessa russa Steinbach e vari altri personaggi tra cui un Vincenzo Calfa, ex prete, che nel marzo '61 ha fatto la sua professione di fede evangelica con un sermone « su Gesù Cristo, uomo e Dio, vero ed unico salvatore ».

La terza e forse la principale presenza evangelica era data da Vincenzo Albarella D'Afflitto che era riuscito a trovare, nei primissimi mesi dell'unità, un locale adatto a riunioni di evangelizzazione a S. Pietro a Maiella. Nel novembre 1861 l'Albarella costituì « l'Associazione evangelica dei cristiani di Napoli » adottando « lo statuto medesimo e la medesima confessione di fede che aveva riunito, vari anni prima, i cristiani di Torino in Associazione religiosa » (66). Presidente dell'Associazione fu l'Albarella stesso.

---

(63) Le comunità franco-tedesca ed inglese rivolgeranno a Garibaldi la domanda per la costruzione dei loro templi, ricevendone risposte positive. Cfr. E. Ferrari, *Notice historique* cit., p. 79.

(64) L. Santini, *Alessandro Gavazzi* cit., 149 e sgg.

(65) « La Buona Novella », X, 1862, n. 3, p. 43.

(66) « La Coscienza », 27 febbraio 1864. Si noti questa accentuazione del termine « cristiani » che, nel linguaggio di questi personaggi, è in antagonismo sia con

Nell'inverno 1861 fu costituito, per interessamento dei protestanti stranieri, un Comitato di soccorso per la evangelizzazione napoletana. Tale Comitato aveva come presidente il pastore della chiesa scozzese A. F. Buscarlet. Queste chiese presentavano un importante risvolto sociale che, date le condizioni delle popolazioni meridionali dell'epoca, assunse una dimensione importantissima, nonostante il limitato raggio d'azione. Ci riferiamo alla simbiosi tra scuole e chiese evangeliche. Alla istruzione dei « figli del popolo » diedero molta importanza i protestanti stranieri. Il pastore della comunità di lingua francese, Roller, si adoperò per la apertura di una scuola evangelica per i bambini napoletani in via della Cappella vecchia.

La già citata contessa Steinbach, in appoggio alla attività del Cresi e con la collaborazione della giovane signora Rosalia Spengher, già educata nella scuola tedesco-francese al tempo dei Borboni, apriva una scuola per bambine « nel quartiere dei pescatori di Mergellina » con oltre 40-50 persone. Nella riviera di Chiaia alcuni anglicani organizzarono una scuola domenicale, cioè un corso di lezioni a contenuto biblico che si svolgeva la domenica.

Lo stesso Albarella, nel locale di S. Pietro a Maiella, non si limitò all'evangelizzazione, ma ben presto aprì delle scuole; una diurna per 'i figli del popolo' che dopo un mese aveva oltre 80 bambini ed una serale per operai. Secondo alcuni dati che traiamo dal giornale « La Coscienza » (67), già nell'estate del '62 il locale di S. Pietro a Maiella risultava troppo angusto per contenere oltre 250 persone alle conferenze religiose. Le materie scolastiche insegnate nella scuola diurna erano: lettura, scrittura, aritmetica, storia patria, e l'Evangelo era la sola base dell'insegnamento religioso affidato al già citato Buscarlet. Sappiamo inoltre che argomento della predicazione dell'Albarella, oltre la controversia, era l'Evangelo di Giovanni.

Si sentì allora la necessità di avere una ulteriore riunione di culto in una sala dell'antico chiostro di S. Tommaso d'Aquino. Con l'aiuto del Comitato di Soccorso, si aprì anche l'immancabile scuola diurna e serale aventi per direttori il dr. Giovanni Boschi ed il prof. Luigi Barra. Dal rapporto del Comitato di Soccorso e dalla « Buona Novella » (68) apprendiamo che i contatti tra queste opere erano buoni tanto che l'Associazione tra gli evangelici di Napoli, conteneva membri sia della comu-

« cattolici » che con « protestanti ». Abbiamo istituito un interessante confronto tra lo statuto dell'associazione di mutuo soccorso e quello dell'Associazione Evangelica, opera dello stesso V. Albarella. Ci riserviamo di darne conto in un successivo lavoro.

(67) Il settimanale « La Coscienza » cominciò le sue pubblicazioni il 19 luglio 1863 come organo dell'Associazione Evangelica Italiana di Napoli ed uscì ininterrottamente fino al 22 aprile 1865. La testata era così composta: « La Coscienza » foglio periodico settimanale di scienze, lettere ed arti cristiane; anno I, « perciocché questo è il nostro vanto, cioè la testimonianza della nostra coscienza », II Cor. 1, 12. Gerente Luigi Vitaliano, Napoli, Tipografia Dell'Arno 1864. Le copie da noi consultate sono conservate alla Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze; Fondo Guicciardini.

(68) « La Buona Novella », XI, n. 9, 15 maggio 1862.

nità dell'Albarella che di quella del Cresi cui avevano aderito anche antichi uditori del Desanctis.

Il 30 aprile 1862 (69) l'Albarella, divenuto pubblico ministero, lasciava Napoli per Parma, pur restando presidente onorario dell'Associazione e nominando evangelista Leopoldo Perez de Vera, assistito, naturalmente, dal Cresi.

La partenza del Gavazzi, e ancor più quella dell'Albarella, dovevano essere la causa della crisi di un movimento fino ad allora unitario ed in via di sviluppo. Un primo segno di crisi lo abbiamo nella protesta che il Boschi ed il Barra elevano contro la « Buona Novella » per una inesattezza sul loro ruolo nelle scuole. Tra l'aprile del '62 ed il maggio del '63 si verificò la separazione tra il Cresi e Leopoldo Perez così che il Comitato di Soccorso affidò la chiesa ed il centro di Via Tommaso d'Aquino al pastore valdese Giorgio Appia, fratello del fondatore della Croce Rossa, che il 27 settembre 1862 assumeva anche l'incarico di pastore della chiesa di lingua francese, dal momento che anch'essa era in via di separazione dalla componente tedesca pur condividendone le attività.

Si può fare coincidere la nascita della Chiesa Valdese di Napoli con l'inizio della missione di Giorgio Appia, nominato evangelista già dal 9 gennaio '61 con uno stipendio di 3500 lire annue. Fu in questo momento che l'Associazione Evangelica italiana si trasformò in chiesa. Non tutti, però, erano consenzienti a tale trasformazione e le due comunità di S. Pietro a Maiella e S. Tommaso d'Aquino si divisero. La prima continuò a proclamarsi conservatrice dei principi dell'Associazione e si trasferì prima a via Guantai Nuovi e poi a S. Giuseppe Maggiore.

Il Barra e il Boschi furono allontanati dalle scuole che però continuarono la loro attività sotto la direzione dell'Appia, che si occupava della Comunità di S. Tommaso d'Aquino fino al '65. Nel 1865 avevano un totale di 345 allievi divisi in 6 scuole, due in via Nardonese e a via del Cavone e quattro in via Magnocavallo.

Il maggio del 1863 vede anche la rinascita dell'Associazione ad opera dell'Albarella, in un nuovo locale a via Mezzocannone 103. Egli, più tardi (70) considerò motivo di crisi la trasformazione, forse prematura, dell'Associazione in vera e propria chiesa. Il motivo di tale scelta aveva un duplice aspetto: teologico e giuridico. Innanzitutto egli pensava, come molti evangelici delle Chiese Libere, che « La chiesa poteva nascere soltanto per opera di Dio che converte e trasforma ». In secondo luogo, si rendeva perfettamente conto della legittimità sostanziale di ricorsi contro l'esistenza di chiese evangeliche da parte di autorità clericali perché secondo lo Statuto, una Chiesa evangelica era tollerata (71), ma una

(69) « La Coscienza », II, n. 8, 27 febbraio 1864.

(70) *Cronaca Religiosa. Rapporto della Chiesa Evangelica libera dei Cristiani di Napoli, della sua opera e dell'Associazione Evangelica*, in « La Coscienza », II, 9; 27 febbraio 1864, pp. 3-4.

(71) L'articolo 1 dello Statuto limitava la tolleranza alle Chiese Evangeliche esistenti nel 1848 e questo non era certo il caso delle Chiese Libere che potevano essere chiuse « ad libitum » dal magistrato. Di fronte alle pressioni del Vicario

Associazione evangelica, in quanto associazione aveva il diritto di essere rispettata.

Il '63 fu comunque l'anno di una forte offensiva clericale. Nel luglio dello stesso anno si iniziò la pubblicazione del giornale « La Coscienza », organo dell'Associazione Evangelica Italiana di Napoli, che uscì ininterrottamente fino al 22 aprile 1865. A fine anno Albarella dovette ritornare a Parma dove venne a contatto con la chiesa wesleyana che pensò di mettere « in diretta corrispondenza » con la chiesa libera di via Mezzocannone. L'influenza metodista sarà molto forte sulla comunità e, tranne un tentativo compiuto dall'Albarella nel '65 di ridare alla comunità l'antico carattere di Chiesa Libera, finirà con l'essere definitiva.

Già dalle fonti, citate dallo Scirocco, dell'Archivio di Stato (72), si è notato il grande impegno in campo democratico dell'Albarella e la sua appartenenza alla Massoneria. Tale impegno sarà ribadito dalle pagine del settimanale dell'Associazione Evangelica e si evidenzierà nello Statuto della stessa che l'Albarella redasse nel '61 e che sarà pubblicato poi nel '63. Non mancherà neppure la collaborazione con la Massoneria. Nell'articolo « Libera Muratoria all'Oriente di Napoli » (73), si legge che uno dei suoi Grandi Ispettori (presumibilmente lo stesso Albarella) aveva letto il primo capitolo dell'Evangelo di Giovanni.

L'impossibilità di scindere la politica dalla religione è ribadita poi in un articolo del '64 (74) perché « dal momento che un italiano prende tra le mani il Vangelo, egli è reo politico perché commette reato contro la religione dello Stato, poiché si costituisce, con questo fatto, in stato di ribellione contro il Governo »; inoltre va considerato, secondo il giornale, che « la più gran parte di quelli italiani che frequentano le radunanze evangeliche, non vi sono cominciati ad andare che per ragioni politiche e solo per sete di libertà politica di questa vita, non già per conoscere della eterna salute... » (75).

Si conclude, però, d'altra parte, che le questioni politiche non erano per il giornale il fine, ma un mezzo di evangelizzazione « tanto è vero che molti italiani, mentre prima frequentavano le adunanze spinti da fini politici ora confessano che l'evangelo non è politica e che la grande questione che deve premere all'Italia e a tutta la umanità è la questione religiosa » (76). Si tende ad evitare, quindi, che ci sia confusione di

---

generale della diocesi il Prefetto di Napoli aveva chiesto il parere del ministro di Grazia Giustizia e Culti.

A.S.N. Fondo Prefettura fasc. 199 h. 1 f. 7. La risposta del ministro in data 26 febbraio 1963 è favorevole alle Associazioni evangeliche ma non in base all'articolo I dello statuto, ma secondo l'art. 32 che sancisce la libertà di associazione.

(72) A. Scirocco, *Democrazia e socialismo a Napoli dopo l'Unità (1860-1878)*, Napoli 1973, pp. 94 e sgg.

(73) *Libera Muratoria all'Oriente di Napoli*, in « La Coscienza », n. II, 19 gennaio 1864, p. 3.

(74) *Le persecuzioni dei pastori e ministri evangelici*, in « La Coscienza », n. II, 1 novembre 1864.

(75) *Le persecuzioni dei pastori e ministri evangelici*, in « La Coscienza », n. II 1 novembre 1864.

(76) *Le persecuzioni dei pastori e ministri evangelici*, in « La Coscienza », n. II, 1 novembre 1864.

ruoli; l'impegno politico, che certamente è presente, va esercitato in una sfera che non è quella religiosa in cui solo i contenuti evangelici vanno proclamati.

Vogliamo però qui notare che le Società Evangeliche, e in un certo senso le altre chiese « protestanti » operanti nella Napoli dell'epoca, erano in qualche modo delle scuole di democrazia, ove l'Assemblea aveva il potere decisionale e tutti i loro membri avevano il diritto di prendere la parola. Il cristiano era invitato ad uscire dall'analfabetismo perché solo così poteva leggere e meditare le Scritture, in altri termini « pensare con la propria testa », non avere mediatori, imparare a sapersi esprimere e a far valere le proprie ragioni.

Come abbiamo già accennato una situazione di questo genere non poteva non suscitare delle reazioni (77). Dal febbraio al settembre del '63 il Prefetto di Napoli dovette rispondere più volte alle rimostranze e alle velate minacce del vicario episcopale e del parroco di S. Giorgio. Preoccupato soprattutto di non turbare l'ordine pubblico e di evitare che la situazione precipiti il Prefetto chiede l'intervento del ministro Pisanelli, il quale dichiara di non potere opporsi alle norme della libertà di coscienza previsto negli articoli 1, 26, 32 dello Statuto, ma raccomanda altresì che tali chiese siano sottoposte a stretta vigilanza « nell'interesse della pubblica tranquillità », in modo da non contravvenire alle leggi di Pubblica Sicurezza. Tale controversia fu, purtroppo, accompagnata da episodi di grave intolleranza anche contro le scuole che pure svolgevano un servizio molto importante e non avevano un carattere strettamente denominazionale o settario. Importante opera in questi anni fece anche Pietro Taglialatela appartenente al folto gruppo dei preti liberali e anche lui presente con una scuola in via Nilo (78).

L'opera di Albarella fu collegata ai wesleyani che inviarono a Napoli nel '64 un uomo di sicura fede democratica: l'ex minorita conventuale Francesco Sciarelli (79). Le connessioni tra Democrazia e Protestantesimo forse intuite, più che provate, mostrano, almeno in sporadici squarci, che al Sud nel 1860 si tentò di giocare una carta importante per la storia italiana. I mazziniani ed alcuni evangelici consideravano l'unità, come il punto di partenza per le rispettive rivoluzioni democratiche e religiose. Il momento massimo di sintesi tra entrambi i movimenti fu rappresentato a nostro avviso da Vincenzo Albarella D'Afflitto. Abbiamo inoltre cercato di vedere le ragioni di tali « fallimenti » che forse potremo considerare solo apparenti, perché una presenza democratica ed evangelica si è pure radicata e consolidata nel sud.

VINCENZO CAROLA

(77) A.S.N. Fondo Prefettura fasc. 199 bl.

(78) Per l'opera di Pietro Taglialatela vedi G. IURATO, *Pietro Taglialatela dalla filosofia del Gioberti all'evangelismo antipapale*, Torino, Claudiana, 1972.

(79) F. SCIARELLI, *La mia opera di evangelizzazione nel Sud*, Roma 1900.

Il massacro dei Valdesi di Provenza per una rilettura *

> Il Messia non viene solo come redentore, ma come vincitore dell'Anticristo. Solo quello storico ha il dono di accendere la speranza, che è penetrato dall'idea che anche i morti non saranno al sicuro dal nemico, se egli vince. E questo nemico non ha smesso di vincere.
>
> WALTER BENJAMIN

Parlare di Mérindol e di Cabrières, evocare il fantasma di una strage paragonabile solo, per ferocia e proporzioni, a quella della notte di San Bartolomeo, non è oggi cosa facile: perché molto è stato scritto, nei secoli, sulla ferita aperta nel 1545 in queste terre che sono ancora oggi oggetto di pellegrinaggio e di commemorazione; perché la storia delle decisioni prese dal potere civile all'ombra di una chiesa silenziosamente consenziente è stata più volte narrata, senza tuttavia che si sia giunti mai a spiegare né la messa in atto improvvisa di una strage né la seguente istituzione (a distanza di sei anni) di un vero e proprio processo di stato contro gli esecutori stessi dell'azione militare (1).

Con queste brevi note non intendo in alcun modo riscrivere la storia dei valdesi di Provenza (compito questo, che attende, negli anni, le cure di una storiografia desiderosa di oltrepassare i confini del confessionalismo), ma proporre alcune riflessioni in margine alla recente riedizione di uno dei più autorevoli testi sull'argomento, *L'histoire de l'execution de Cabrières et Mérindol* scritta nel 1551 da Jacques Aubéry, allora uno dei più famosi avvocati di Francia (2).

Si narra dunque, in questo libro, la ben nota storia del conflitto che tra il 1530 ed il 1545 oppose in modo sempre più violento e radicale

* Tutta la mia riconoscenza a Ivo Comparato.

(1) Cfr. C. L. FROSSARD, *Les Vaudois de Provence*, Avignon, Bonnet, 1848; E. SCHLOESING, *Les vaudois de Provence au XVIe siècle*, Marseille, Barlatier Feissart, 1877; E. ARNAUD, *Histoire des Protestants de Provence*, Paris, Grassart, 1884, e *Histoire des premières persécutions des Vaudois luthériens du Comtat Venaissin et de la Provence d'après de nouveaux documents*, Paris, Fischbacher, s. d.; ALBANES, *Premières années du Protestantisme en Provence*, in « Bulletin Historique et Philologique », 1884; GAFFAREL, *Les massacres de Cabrières et Mérindol*, in « Revue historique », 1911; WILKINSON, *The introduction of the reformation in Provence*, in « Proceedings of the Huguenot Society of London », IX, 1893.

(2) Aix en Provence, Edisud, 1982.

il potere secolare di Francia alle popolazioni di Provenza, principalmente a causa del capillare diffondersi in questa regione dei nuovi fermenti luterani e ginevrini che giungevano ad alimentare un'antica e consolidata presenza eretica. Conflitto, questo, che doveva risolversi nell'aprile del 1545 con un'azione militare così radicale e violenta da suscitare lo scandalo e l'orrore non solo tra i protestanti di tutta Europa, ma anche tra alcuni dei più zelanti difensori dell'antica fede.

Questi, almeno apparentemente, i fatti: così come sono stati a lungo tramandati, così come l'*Histoire* di Aubéry nell'insieme li presenta. Proprio perché narrazione dei fatti, tuttavia, questo antico testo appare oggi come una complessa cristallizzazione di materiale documentario e, insieme a ciò, come un'esposizione di dottrine e una difesa di interessi all'interno della quale non è facile per lo storico, e ancor meno per il semplice lettore, muoversi.

Frutto di meticolose indagini condotte essenzialmente su documenti politici e giudiziari di carattere sia pubblico che privato, l'*Histoire* venne scritta da Aubéry come requisitoria di un clamoroso processo tenutosi a Parigi nel settembre del 1551. Rimase poi per decenni manoscritto e fu dato alle stampe per la prima volta nel 1645, per ragioni non del tutto chiare (ma che non pare siano da mettere in relazione con la causa valdese o riformata). Viene oggi ripubblicato, a cura di Gabriel Audisio e sotto gli auspici della « Association d'Etudes Vaudoises et Historiques du Lubéron » con una breve presentazione introduttiva, un modesto apparato di note esplicative, un lessico di francese antico e alcune tavole di riferimenti storico-bibliografici.

E' tuttavia la strada di una conoscenza narrativa (e non critica) dei fatti quella che il lettore si trova invitato a percorrere, poiché gli editori, al termine della loro breve introduzione, si dichiarano fiduciosi nella fecondità del contatto diretto con una parola contemporanea o quasi agli avvenimenti narrati (3). Ma, ammesso che il lettore possieda le doti e la costanza necessarie per portare a termine la lettura di un testo come questo, che inevitabilmente respinge ogni approccio frettoloso, di che cosa si serberà memoria una volta giunti al termine di questa narrazione, che è al tempo stesso anche accusa, invettiva, proponimento, deplorazione?

Si serberà certo memoria delle denunce e delle abiure, delle pubbliche minacce e delle angoscie private, dei tentativi di dissuasione e delle suppliche di perdono che costituiscono l'antefatto della vicenda; si vedranno personaggi pubblici decisi a ristabilire l'ordine a qualsiasi

(3) « L'Association d'Etudes Vaudoises et historiques du Lubéron, notamment par le travail de sa commission scientifique, est heureuse de pouvoir offrir ce témoignage d'un passé et d'une région auxquels elle voue ses activités et consacre ses soins. Elle espère que, malgré les inévitables faiblesses de la réédition, cet ouvrage permettra un contact approfondi à ceux qui visitent le Lubéron, une prise de conscience plus vraie à ceux qui l'habitent, une approche plus complète à tous ceux qui, dans la diversité de leurs démarches en France et à l'étranger, abordent ou aiment un pays de montagne gros de son passé tantôt sombre et tantôt rayonnant mais toujours lumineux » (XVII).

prezzo e miserabili impauriti contadini capeggiati da fieri rivoltosi disposti a difendere la causa con la penna e con la spada, affrontarsi in un gioco di forze presto destinato a concludersi con la messa a punto di un piano di sterminio; sfilerà poi il corteo dei martiri e dei carnefici, ombre che andranno a raggiungere al di là delle macerie, delle urla, dell'orrore il silenzio che cala sull'irreparata violenza; ci si perderà infine nella verbosità delle *informations* e degli editti reali, labirintiche impalcature a sostegno di un processo nel quale la denuncia di un massacro già avvenuto spettacolarmente si tramuta, nell'ultima pagina del testo, nel primo maldestro tentativo di un auspicato sterminio prossimo venturo, pagina nella quale, con uno sconcertante capovolgimento di parti, gli accusati sono assolti, gli innocenti ridiventano perseguibili e l'apparente difesa dell'eresia conclude all'apoteosi della Fede e dell'Ordine costituiti:

> [...] nous requerons que pour exterminer les heresies et heretiques du pays de Provence il soit procedé par voie de justice, tant par ladite Cour de Parlement de Provence que par les juges sujets et ressortissans d'icelle, selon les édits et ordonnances du feu roi et du roi à présent régnant [...], et le plus diligemment et violemment qu'il sera possible, principalement et par chef d'oeuvre sur les dogmatisans et faux precheurs, appelés barbes, leurs receptateurs et fauteurs, et qui les logent et nourrissent [220] (4).

Non che l'approccio al testo proposto dagli editori dell'*Histoire* di Aubéry sia necessariamente deplorabile o irrilevante, poiché è, in realtà, il più universale, quello che fa della vicenda dei valdesi di Provenza il paradigma (un possibile paradigma) di una storia antica, la storia della libertà di pensiero richiesta prima ed affermata poi, alla quale risponde l'arbitrio di un potere che si pretende assoluto, quello che fa dei contadini di Provenza i portavoce nella Storia di altre storie, a questa simili e rimaste prive di voce.

Tale approccio ci è comunque inalienabile, dal momento che il testo stampato si offre alla nostra lettura e l'affastellarsi di piani che lo compone non potrà far altro, nella flagranza del suo essere ultimo, che ridire le coordinate elementari della vicenda.

Ma è invece per salvare testo e vicenda dai pericoli dell'aneddotica che i diversi piani del primo e l'unicità della seconda necessitano di essere meditati in una prospettiva critica, che « smonti » il testo per ricondurre il tessuto narrativo ai suoi elementi originari. Lavoro questo ancora tutto da fare, in vista di un secondo lavoro (secondo ma non scindibile di fatto dal primo) di collegamento della vicenda alla situazione generale nella quale essa ebbe luogo.

L'*Histoire* di Aubéry è stata perciò da me interrogata, in questo primo approccio, con l'esplicita intenzione di ottenere alcune risposte in tre direzioni precise, destinate per il momento ad apparire quali in effetti furono, segmenti di storie diverse che solo la volontà retrospettiva

(4) Per il testo di Aubéry, il riferimento viene dato non in nota ma tra parentesi quadra al termine della citazione.

dello storico o del cronista fece poi convergere in quel tutto che prese il nome di « storia dei valdesi di Provenza ».

1. *I valdesi* — E' soprattutto nella sua prima parte che il testo di Aubéry fornisce al lettore informazioni sulla vita, i comportamenti e la fede dei valdesi di Provenza, là dove la meticolosa esposizione cronologica dei fatti scandisce il lento susseguirsi di ben 15 anni di rinnovate tensioni e di speranze deluse. Tra il 1530 ed il 1545 molti furono i documenti prodotti dal Parlamento di Provenza o diffusi per volere del re che con minacce e lusinghe intendevano riportare i valdesi sulla strada dell'ordine; altrettanti almeno furono gli interrogatori con i quali giudici ecclesiastici e secolari pretendevano estorcere liste di nomi che potessero disegnare una mappa dell'eresia: documenti, questi, che Aubéry ebbe tra le mani e ai quali è possibile risalire (5).

Proprio la lettura di questi testi potrebbe costituire la prima fondamentale verifica della completezza e dell'esattezza tanto delle informazioni di Aubéry come di quelle che lo storico di oggi possiede su questo argomento. Non è tuttavia l'unica strada percorribile poiché in quegli stessi anni l'evolvere di un rapporto di forze e di un confronto di volontà dall'esito incerto era attentamente seguito da osservatori esterni ma non estranei alla causa.

Da un lato è possibile ragruppare gli scritti di tutti coloro che in modi e per ragioni diverse vedevano nei valdesi dei ribelli, più o meno pericolosi, ma comunque sempre trasgressori dell'ordine costituito (6).

Dall'altro stanno i riformatori svizzeri, nella corrispondenza dei quali è possibile trovare dati preziosi e valutazioni che, per quanto dettate da intenti apologetici, non necessariamente devono essere ritenute trasfiguranti, e che dovevano portare alla pubblicazione, nel 1556 da parte di Jean Crespin, della *Histoire memorable de la persecution et saccagement du peuple de Merindol et Cabrieres*, che per più di un secolo è stata l'unica fonte a stampa delle diverse ricostruzioni, più o meno dettagliate, fatte di questo avvenimento (7).

L'insieme di questi documenti, dei quali non è questa la sede per

(5) Gli editori citano, in fin di volume, le fonti attualmente reperibili nelle Archives Départementales des Bouches-du-Rhône.

(6) Le lettere del Cardinale Sadoleto e di suo nipote Paolo al Cardinale Alessandro Farnese, allora titolare della legazione pontificia di Avignone, per quanto finora inesplorate, costituiscono certamente una miniera di informazioni. Altre fonti sia manoscritte che a stampa esistono, ma non sono per il momento in grado di darne un elenco completo. Il testo dell'inchiesta che Guillaume du Bellay avrebbe fatto fare nel 1541 su ordine del re (un'analisi dettagliata della situazione. dettata da un atteggiamento di simpatia nei confronti dei valdesi) sembra perduto. Cfr. V.-L. Bounrilly, *Guillaume Du Bellay, Seigneur de Langey, 1491-1549* (Parigi, G. Bellais, 1905), 316-17. La corrispondenza di Sleidano è un'altra preziosa fonte di informazioni e di giudizi sulla vicenda. (Cfr. *Sleidans Briefwechsel*, herausgegeben von Herman Baumgarten, Strassbourg, Trübner, 1881).

(7) Copia al British Museum, 4629 a. 16. Lo stesso testo è riprodotto, anche se con sensibili varianti, nell'*Histoire des martyrs* di Crespin, ed. curata da Daniel Benoît, 3 voll., Toulouse, Soc. des livres religieux, 1885-89.

avviare neppure un sommario confronto, rinvia comunque ad un'evidenza indiscussa, pur nelle opposte ragioni e finalità del loro argomentare: l'esistenza cioè, nelle valli del Lubéron confinanti con il Comtat Venaissin, di gruppi di valdesi laggiù secolarmente impiantati (tutti, Aubéry compreso, fanno risalire questo insediamento ai tempi delle persecuzioni dei primi seguaci di Valdo, nel XIII secolo), costituentisi come gruppi autonomi, pericolosi in rapporto al loro sempre crescente grado di organizzazione e di coscienza collettiva. E' proprio questa organizzazione che lo storico di oggi, attraverso le sibilline parole dei testi, vorrebbe cercare di afferrare e di ricostruire ed è invece, paradossalmente, proprio questa che il testo di Aubéry si propone sistematicamente di negare. Eccone alcuni esempi: nelle pagine introduttive della sua requisitoria, Aubéry non nega il pullulare dei barbi fra la popolazione, né la loro schiacciante maggioranza sui predicatori cattolici, ma non tiene poi conto delle conseguenze implicite in tale proporzione (8); quando si tratta di affrontare il problema della difesa armata che i valdesi intorno al 1540 cercarono di organizzare, Aubéry ne rigetta la responsabilità su pochi capi « militari » e omette di considerare il problema del consenso che tale decisione poteva o meno trovare nella popolazione (9); quando infine deve arrivare a parlare della confessione di fede che la popolazione di Mérindol invia al Parlamento di Provenza nel 1541, Aubéry non solo si rifiuta di credere che gli abitanti di Mérindol nell'insieme ne possano aver sottoscritto il contenuto, ma giunge ad affermare (senza fornire alcuna prova a sostegno di questa sua tesi) esattamente il contrario, e cioè che questa operazione era stata condotta all'insaputa della popolazione:

> Or nous avons assez d'argumens pour croire que les trois nommés en cette requête, qui sont lesdits André et Martin Maynard, et André Rey étaient trois mauvais garçons, hérétiques et sacrementaires, et sont trop théologiens pour paysans de village, aussi nous croyons qu'ils n'ont [pas] fait ni dressé lesdits articles, ains quelqu'un de leurs barbes. Mais, quoi qu'il en soit, vous pouvez entendre, messieurs, que les pauvres femmes, enfans et serviteurs n'avaient pas forgé cette théologie-là, aussi l'ont-ils désavouée: et combien que le sceau de Mérindol y soit, il a été posé par ledit André Maynard, qui était baile du lieu, pour l'assurance desdites choses et à l'insu de la foule ignorante [47].

La semplice trascrizione di questo passo mi pare mostri quale complesso intrecciarsi di credenze e di interessi, di pregiudizi e di abilità oratoria formi, insieme ai dati bruti, il tessuto narrativo dell'*Histoire:* tutti elementi che concorrerebbero, se analizzati in modo più approfondito, a fornirci dati preziosi per una storia delle mentalità e delle corporazioni del tempo. Uno studio attento della parola *secte* d'altronde,

(8) « Contre un predicant catholique, il y en avait six heretiques, qu'ils appellent barbes en leur jargon, et en plusieurs endroits [il n'y avait] prêtre ni curé qui ne fût de cette malheureuse secte, tant étaient les eveques endormis [...] » (17). Aubéry non pare neppure tenere in debito conto le deposizioni degli eretici che avevano abiurato; secondo quanto riferito da Antoine Garbille (testimone di prima importanza) « il y avait en Provence et au Comtat Venaissin dix mille maisons de vaudois et lutheriens, sans les extravagans » (23).

(9) I passi sono numerosi. Cfr., per l'insieme degli anni 1538-1540, pp. 20-33, 203.

che compare a più riprese nel testo di Aubéry, in circostanze e con sfumature semantiche diverse, sarebbe a mio avviso già largamente indicativa della ambiguità (o duplicità) di fondo sulla quale questa requisitoria è costruita.

Tutto l'argomentare di Aubéry si fonda infatti su una sottile distinzione, grazie alla quale egli riesce a sostenere apertamente l'innocenza del popolo di Francia senza per questo poter essere accusato di difendere la causa degli eretici:

> Tout ce que nous blamons et entendons blamer au fait des intimés est d'avoir ruiné un pauvre peuple, femmes et enfans non hérétiques, non jugés ni connus pour tels et en ce faisant avoir laissé à exécuter et persécuter les méchans hérésiarques. En somme d'avoir tué les pauvres brebis et laissé echapper les loups, tué dis-je par guerre ouverte à enseigne déployée, sans jugement ni discrétion [14].

Cavillosa distinzione teorica tra la massa del popolo « rude, agreste et mal instruit » [17] (10) ed un manipolo di dottrinari rivoltosi inequivocabilmente e consapevolmente eretici; riuscire a stabilire quale sia stato il suo grado di arbitrarietà o di fondatezza in rapporto con la realtà di una situazione che continua nel suo insieme a sfuggirci, illuminerebbe di una luce più ferma le nostre ancor oggi sommarie informazioni sui valdesi di Provenza. Banale quanto si vuole nell'ambito della mentalità del tempo, l'approccio di Aubéry, oltre che essere per noi specchio di tale mentalità, è comunque sufficiente a giustificare la presenza di un dubbio e di una cautela costanti sul testo nel suo insieme, il cui principale tratto nei confronti dei valdesi è di peccare non tanto per *distorsione* quanto per *sottrazione* sistematica e deliberata di elementi informativi.

2. *Gli organi del potere* — Agli inizi del 1545, dopo un lungo periodo di tergiversazioni, il rapporto tra i valdesi e le autorità locali precipitava rapidamente, e nell'aprile dello stesso anno la Corte di Parlamento decideva di mettere in atto (grazie all'appoggio di milizie straniere di passaggio in Provenza) un'azione militare con la quale la regione intera del Lubéron era messa a ferro e a fuoco, migliaia di persone venivano uccise e le altre deportate sulle galere reali di Marsiglia.

Certo già prima del 1540 il grado di diffusione e di radicamento dell'eresia nel Lubéron doveva aver raggiunto livelli tali da inquietare seriamente un potere centrale che osservava attonito l'accendersi continuo in quegli stessi anni di fuochi luterani e calvinisti su tutto il territorio di Francia; potere centrale contemporaneamente impegnato in un confronto politico-militare con le altre grandi potenze, nel corso del

(10) Poco prima aveva detto: « le peuple de Provence est laborieux en agricolture, grand nourrisier de bétail et fidele au roi [...]: mais grossier d'esprit et de nulle érudition, conséquemment facile à tourner et faire croire ce qu'on leur dit » (15).

quale le incertezze e le intransigenze degli uni non avevano mancato di riflettersi sulle decisioni degli altri (11).

Chi dunque condusse l'operazione militare e, più a monte, chi la organizzò, chi la volle? Aubéry sembra a questo proposito non nutrire dubbi di sorta: anche se la ricostruzione delle trame tessute nell'ombra da personaggi di secondo o di primissimo piano può presentare alcune difficoltà, l'insieme del quadro gli è chiaro, ed i colpevoli sembrano facilmente identificabili.

Stanno tutti comunque alla sbarra degli imputati: si tratta di Jean Maynier d'Oppède e di Jean de La Fonds, primo e secondo presidente del Parlamento di Aix (la totalità del quale è in stato d'accusa), del luogotenente generale, del governatore e del consigliere generale dello stato di Provenza. Tutti chiamati a rispondere di abuso di potere, di aver cioè voluto ed organizzato una strage per ragioni sostanzialmente estranee alla causa di giustizia e di aver per questo stravolto il senso degli editti reali (« ques ces ordres [di strage] viennent du roi François — dice Aubéry — la clemence qu'il a montrée tant de fois ne permet pas de le croire » [7].

A spingere alla violenza questi magistrati « plus licencieux [et] plus entreprenans » [15] di quelli delle altre Corti erano state, secondo Aubéry, « haine personnelle [et] soif de butin » [5] (12).

Desiderio di vendetta e bramosia di ricchezze avevano dettato una iniziale « évidente iniquité de leurs prétendus jugemens, ayant donné cause aux cruautés qui s'en sont ensuivies » [9]. Ed è a questo punto che le carte di Aubéry cominciano a mescolarsi pericolosamente poiché, egli dice, gli editti reali che auspicano, in assenza di abiura, un'azione violenta contro i valdesi ci sono (come avrebbe potuto negarlo?) ma quel che manca in questo caso sono delle prove sufficienti a giustificare una *prise de corps* e un *arrêt* violento e radicale come quello pubblicato dal Parlamento di Provenza nel novembre del 1540 (13): le informazioni

(11) Per un quadro più dettagliato di quello che offrono i grandi manuali di storia politico-religiosa cfr.: P. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, Paris, Hachette, 1914; L. F. von Pastor, *Histoire des Papes depuis la fin du moyen-âge*, IX, (*1534-1541*), Paris, Plon, 1925; V.-L. Romier, *Les origines politiques des guerres de religion*, Paris, Perrin, 1913; M. François, *Le Cardinal de Tournon*, Paris, Broccart, 1951; B. Peyre, *Histoire de Mérindol en Provence* (Avignon, s.e., 1939); G. Procacci, *La Provence à la veille des guerres de religion. Une période décisive: 1535-1545*, in « Revue d'histoire moderne et contemporaine », 1958, pp. 241-264.

(12) Su questo stesso argomento Aubéry torna più volte, rivolgendosi in particolare a Maynier d'Oppède: proprio a lui egli chiede « que fussent devenues ces belles novales, c'est-à-dire ces terres nouvellement défrichées par ces pauvres laboureurs, et à qui cela était profitable, quand ils [i valdesi] s'en fussent allés, sinon à messieurs les presidents, conseillers et leurs parens » (81).

(13) *Arrêt* del quale Aubéry trascrive fedelmente nella sua requisitoria tutta l'ultima parte: con esso il Parlamento di Provenza condannava al rogo 19 eretici, ne confiscava i beni e ne bandiva dal regno tutti i familiari, nel caso in cui non fosse stato possibile far loro un regolare processo, diffidando chiunque dall'offrir loro aiuto. « Et au surplus, attendu que notoirement tout ledit lieu de Mérindol est la retraite, grotte refuge et fort de gens tenans telles sectes damnées, la Cour ordonne que toutes les maisons et bastides dudit lieu seront abattues, démolies et rasées, et le lieu rendu inhabitable, sans que personne y puisse

estorte agli eretici interrogati, il sistema della delazione insomma, non è in questo caso per Aubéry sufficiente a scaricare il Parlamento di Provenza dalla responsabilità della strage (14).

Anche su questo secondo punto, e soffermandoci per ora solo sull'antefatto della vicenda, gli argomenti di Aubéry, se presi alla lettera, appaiono per molti aspetti riduttivi: egli in sostanza tende a ricondurre ad un esame di procedimenti giudiziari l'insieme di una situazione che, evidentemente, doveva essere stata ben più complessa. Aubéry certo cita le lettere patenti inviate da Francesco I al Parlamento di Provenza il 1° giugno 1540, ma sorvola sull'effettiva portata delle loro disposizioni (15), fa un quadro sommario della tensione crescente e degli atti di violenza verificatisi nel corso del 1540, ma non mette poi in relazione né questi due primi elementi fra loro né l'insieme della situazione con l'*arrêt de Mérindol* che ne rappresenta in realtà la logica conclusione (16).

Per gli anni che vanno dal 1540 all'esecuzione della strage (aprile 1545) le cose si complicano ulteriormente: la risonanza che l'*arrêt de Mérindol* ebbe in tutto il campo riformato e la situazione di pericolo costante nella quale i valdesi vennero a trovarsi (su di loro soltanto poteva ormai aver luogo un'azione esemplare che suonasse ad avvertimento per tutti i protestanti di Francia) fanno poi debordare questa vicenda dal quadro regionale e la iscrivono subito in quello ben più ampio della politica di Francesco I, dominata in quegli anni dalle sorti alterne dei suoi rapporti con Carlo V.

Il susseguirsi di editti, di lettere patenti e private, di ambasciate e missive, di incontri pubblici e segreti, l'intrecciarsi continuo di insinuazioni e di mediazioni nei corridoi del potere centrale e periferico sono per noi oggi perduti nella loro totalità: quanto è possibile ricostruire di

---

réédifier ni batir » (36): la formula, diretta esclusivamente contro l'abitato di Mérindol, è ambigua: la strage sta scritta solo fra le righe (più copie manoscritte dell'*arrêt* sono conservate a Parigi; il confronto con il testo di Aubéry è stato fatto su B.N. Mss FFr 16545).

(14) « [...] Les décrétans n'ont pas voulu prendre la peine de regarder contre qui, ni pourquoi, ils décernaient mais ont dit à leur greffier qu'il baillât le décret sur les dires dudit Serre, et de ce pretre nommé Garbille, hérétiques confessés [...]. Donc il s'ensuit que ce n'est pas la Cour qui parle par le decret susdit, mais l'hérétique accusé, et il n'y a d'autres charges ni informations que lesdites depositions de Garbille et Serre » (28).

(15) Il testo di queste lettere patenti è conservato negli archivi delle Bouches du Rhone, ma non si trova a Parigi. Esse giungevano comunque al Parlamento di Provenza « mandant de procéder en toute diligence à l'extermination des vaudois », dopo altre lettere date a Fontainebleau il 2 marzo 1538 (anche queste, almeno per ora, perdute) « par lesquelles la connaissance et le jugement des faits d'hérésie sont commis en premiere instance au Parlement, avec pouvoir de faire assembler compagnies armées pour la démolition des forteresses et cavernes des vaudois ». Cfr. B. PEYRE, *Histoire de Mérindol en Provence*, Avignon 1939, p. 149, nota.

(16) Una ricostruzione dettagliata degli avvenimenti del 1540 si trova in E. ARNAUD, *Histoire des Protestants de Provence, du Comtat Venaissin et de la principauté d'Orange*, Paris, Grassart, 1884, I, pp. 19-21. Cfr. anche, su questo stesso episodio, M. VILLARD, *Vaudois d'Apt, au XVIe siècle*, in « Bulletin philologique et historique », 1965 (1968), pp. 641-653.

questo grande mosaico testimonia comunque sempre di un'incertezza di fondo da parte del sovrano e di una mancanza di poteri decisionali effettivi da parte del potere locale, elementi questi che attendevano solo il prodursi di un'« occasione » esterna che potesse giustificare lo scatenarsi di un'azione violenta, della quale tuttavia nessuno poteva conoscere a priori la portata effettiva, né le conseguenze sul piano della politica internazionale.

Che poi delle ragioni di carattere personale o contingente possano aver giocato in questa vicenda un ruolo importante, nessuno sarebbe disposto a negarlo: ma certamente questi fattori particolari furono solo supporti, per quanto solidi di una vicenda che ebbe altrove i suoi centri motori. Ragioni comunque, queste particolari, che se furono motivate dalla difficoltà e dalle tensioni dei rapporti sociali e politici di quegli anni (17), sono insufficienti a *spiegare* sia la diffusione dell'eresia nella regione sia la decisione di un massacro.

Quanto al conflitto di autorità e di competenze che ancora in quegli anni opponeva il Parlamento di Aix al potere centrale (19) esso traspare, lo abbiamo visto più sopra, fin dalle prime parole della requisitoria: Aubéry infatti non esita né a mettere in discussione l'operato della Corte né a frapporre una distanza significativa tra il presunto senso degli editti reali e le effettive decisioni del potere periferico, sintomi questi di un radicato dubbio da parte del potere centrale circa gli effettivi interessi perseguiti dai suoi organi rappresentativi nelle province più remote.

Ma non è, mi pare, in relazione alle sorti dei valdesi che di questo fattore si deve tener conto, per quanto sia questa la tesi sostenuta da Aubéry nella prima parte della sua requisitoria: come vedremo meglio tra breve, con il processo del 1551 il re non intendeva certo mettere in dubbio il potere decisionale o la libertà d'azione delle sue Corti di Parlamento (né, tantomeno, la legittimità di un'azione militare condotta contro una popolazione difficile da controllare), ma solo dimostrare la superiorità assoluta della sua volontà e riaffermare il primato del potere centrale. E' solo nell'ultima fase di questa vicenda (gli anni delle *informations* e del processo) che tensioni rimaste a lungo latenti dovevano infine prendere forma, favorite dai molti passaggi di mano e dagli avvicendamenti occorsi in seguito alla morte di Francesco I.

La retrostoria di questa storia resta insomma ancora oggi tutta da scrivere: anche se molti storici, imbattutisi per ragioni diverse in essa, hanno voluto dare, al termine della loro presentazione dei fatti, un giudizio d'insieme. Quasi tutti, evidentemente, non hanno esitato ad attribuire a Francesco I la responsabilità di un'azione che, in effetti, non

---

(17) E' questa la tesi di PROCACCI, *La Provence* cit.

(18) Conflitto aggravatosi a partire dal 1535, anno in cui le *ordonnances* di Joinville e d'Is-sur-Tille ponevano definitivamente termine alle autonomie di carattere feudale di cui la Provenza aveva goduto ancora fino a quel momento. Cfr. A. ISAMBERT, *Recueil général des anciennes lois françaises depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789*, Paris 1821-33, XII, p. 418.

avrebbe potuto aver luogo senza il suo consenso (19). A convincerlo e a rassicurarlo in questa decisione sarebbe stato, secondo alcuni, il cardinale di Tournon, la cui linea politica imponeva, in seguito alla pace di Crépy (17.9.1544) e in vista dell'apertura del Concilio, un'intransigente repressione dell'eresia da parte dei due sovrani temporaneamente riavvicinati dal comune programma di restaurazione della Fede.

3. *Il processo* — Dei valdesi di Provenza si continuò a parlare anche dopo l'aprile del 1545: sei anni dopo veniva celebrato, in relazione alla strage di Provenza, un grande processo, « une cause la plus célèbre qu'on eut jamais vue » (20), « une des plus grandes et des plus graves qui se soient offertes en jugement depuis le commencement de ce royaume de France » [8-9].

Cercare di capire le ragioni di questo processo partendo dal testo di Aubéry è impresa ancor più ardua che cercare di trarre informazioni sui valdesi o sui reali responsabili dell'azione militare, sia perché il linguaggio si fa, nell'ultima parte del testo, molto più tecnico, sia perché a questo punto la requisitoria di Aubéry diventa storia in atto, documento autentico di un'altra sequenza della quale, mentre Aubéry parla, non si conosce ancora l'esito.

Se la strage di Provenza appare ancora oggi, come dovette apparire a molti anche allora, il frutto abnorme di una dismisura, il disastro incalcolato di una concatenazione di eventi dei quali si era perso il controllo, il processo che lo seguì presenta, sul piano procedurale e verbale, le stesse caratteristiche: esso dovette infatti ad un certo punto imporsi come una necessità, in relazione ad avvenimenti di politica interna ed internazionale, che ben poco avevano a che fare con un improbabile tardivo desiderio di render giustizia a qualche migliaio di contadini sgozzati innocenti.

(19) E' peraltro questa la tesi, esposta con una stringente logica assolutista, sostenuta dall'avvocato Robert, difensore del Baron d'Oppède: « Faut confesser que si elle [la strage dei valdesi] est répréhensible, est répréhensible le feu roy de l'avoir commandé, car ou bien le feu roy a eu par informations argument légitime d'ordonner ladite extermination, ou bien il n'a eu argument de le faire. Si le premier, je dis que son ordonnance a esté bonne, conséquemment ne peut l'exécution d'icelle estre réprouvée; si le second, la faute viendroit du feu Roy et non des exécuteurs qui ont esté necessitez d'obéir; pour excuser ces lettres semblablement que les gens du roy veuillent dire qu'elles furent ordonnées à la suggestion de quelqu'un plutot que sur dües informations, ce propos semble toucher l'honneur du feu roy, d'autant que tout prince est à méprises qui, à l'appetit d'autrui et sans soy estre informé deuement de la cause, [dirige] un mandement precis à la ruine de quelqu'un ». Cit. da B. PEYRE, *Histoire de Mérindol* cit., pp. 146-147, nota. Copie manoscritte del *playdoyer* di Robert si trovano alla Biblioteca Nazionale.

(20) GAUFRIDI, *op. cit.*, p. 484. Circa questo primo procedimento Aubéry dice solamente: « Quand Dieu a voulu que le roi venu à sa couronne ait ressenti et recherché les offenses commises du temps que le feu roi, assez empeché d'autres affaires, n'avait eu loisir d'y penser, ce fait a été remis en l'examen de justice, comme plusieurs autres, par devant messieurs les juges de la Chambre de la Reine » (8).

Le *plaintes* relative agli abusi e alle violenze occorsi in Provenza nel 1545 e le alcune *informations* che negli anni successivi erano state fatte andarono ad unirsi, nei primi anni del regno di Enrico II, alla scoperta di irregolarità procedurali e di *intrigues criminelles* che avevano avuto luogo in alcuni stati di Francia durante il regno di Francesco I (che fosse stato quest'ultimo in punto di morte a volere il processo è aneddoto che tutti gli storici e cronisti riferiscono ma che neppure i più sprovveduti sono disposti a prendere seriamente in considerazione). Per far luce sull'insieme di questi episodi Enrico II istituì una Chambre de Justice che aveva sede a Melun: « cette Chambre fut tirée de tous les Parlemens. Les Juges furent appelez Commissaires de la Chambre de la Reine » (21). Ad occuparsi delle irregolarità di Provenza fu incaricato Guillaume Guérin, avvocato generale del Re al Parlamento di Aix, il quale fece subito mettere agli arresti il Baron de la Garde e il Seigneur de Grignan (luogotenente generale e governatore di Provenza) (22) e si occupò poi della vicenda dei valdesi in modo evidentemente così zelante che si arrivò presto ad avanzare dei dubbi sulla legittimità dell'operato del Parlamento di Aix, nonché a fare prigioniero il presidente Maynier d'Oppède.

Di fronte alla minaccia di un procedimento giudiziario effettivo, il Parlamento di Provenza oppose una *fin de non recevoir*, si rifiutò cioè di riconoscere la competenza a giudicare di una Camera che aveva, sul piano decisionale, gli stessi poteri di tutte le altre Corti di Parlamento. Il re intervenne sciogliendo la Chambre de la Reine e avocando al Consiglio privato (unico organo al quale era riconosciuta un'assoluta ed indiscussa superiorità di giudizio) i procedimenti rimasti pendenti (23). Unica eccezione: la causa di Mérindol e Cabrières che venne dichiarata con lettere patenti del 17 marzo 1551, di competenza del Parlamento di Parigi. Le ragioni di questo nuovo ed imprevisto « dirottamento » del caso sono chiaramente esposte al termine delle lettere patenti stesse:

Pour ce est-il que nous, apres avoir entendu la qualité du faict dont est question et le scandale qui en a esté et est non seulement en ce royaume mais ès païs estrangers, et a ce que tout ainsy que les executions tant miserables faictes èsdicts

(21) Cfr. Gaufridi, *op. cit.*, pp. 483-486, dove vengono esposte le ragioni, diverse dalla strage, per cui questi personaggi vengono imprigionati.

(22) François de Gaufridi, *Histoire de Provence*, Aix, Charles David, 1694, p. 486.

(23) Cfr. Gaufridi, *op. cit.*, pp. 485-486: « [Henry II] évoqua à soy l'autre affaire qui regardoit le Baron de La Garde et le Seigneur de Grignan. Comme l'un et l'autre étoient des personnes qui avoient très-bien merité de l'Etat, il crût qu'il leur faloit donner cette satisfaction, d'efacer la tache d'une prison de quatre ans par une déclaration d'innocence de sa propre bouche. Cela se fit de la maniere du monde la plus solennelle. Le Roy se fit raporter les procez étant en son Conseil, ou se trouverent les plus grands du Royaume. Là après une discution tres exacte, les accusez furent declarez innocens. Il est vray que ces solemnitez n'empechêrent pas que l'innocence ne restât très douteuse. Car bien des gens soutinrent que l'un et l'autre ne furent absous que par faveur ». L'*arrêt* con il quale viene pubblicamente dichiarata l'innocenza del baron de La Garde (dato in Conseil Privé il 13 febbraio 1551) è riportato in fondo al testo di Aubery, pp. 228-230.

lieux ont publiquement esté faictes, qu'elles soient aussy publiquement reparées s'il ya faute, et la vérité cognüe non seulement à nos juges, mais aussy à nos subjetcs et estrangers qui en peuvent estre mal edifiez (24).

Poiché vi è stato pubblico scandalo, vi sarà dunque pubblico processo — dove pubblico è da intendersi, evidentemente, nell'accezione di sopranazionale — affiché la verità sia comunicata ai sudditi e soprattutto a quegli stranieri che, in assenza di una lettura ufficiale dei fatti, sono stati sviati, nelle loro frettolose conclusioni accusatrici, dall'arbitrio incautamente lasciato alle loro deduzioni.

Della « pubblicità » del processo in relazione alla « pubblicità » di accuse così gravi da intaccare il prestigio della Corona di Francia nonché l'onore del Re defunto, parla anche Aubéry nella sezione introduttiva della sua requisitoria, facendo luce sia sulle motivazioni reali di questo anomalo processo, sia sull'incidente diplomatico avvenuto in terra straniera, che ne aveva imposto la necessità, verosimilmente nel corso dei primi mesi del 1551. Questo processo si celebra, dice Aubéry, per difendere

le nom, la memoire et la reputazion du feu roi François, pere du roi, auquel semblerait lui estre fait tort si par cette plaidoirie publique n'était réparée la plaie que l'on a faite à sa majesté et clemence dont il était autant orné que prince qui ait été entre les chretiens: qui toutefois a été blessé à l'occasion de cette execution dont nous parlons, jusques à en faire des discours et des harangues publiques pour animer contre le roi les nations avec lui confédérées et les induire à laisser son amitié, comme de celui qui avait fait faire en son royaume si cruelle occision de pauvres innocens, que les bestes sauvages par horreur en hurlaient dans les bois et les oiseaux dans l'air, ainsi qu'il nous a esté rapporté, et on en montre quelque écrit qui n'est pas sans foi [12].

Se veramente discorsi di questo genere erano stati pubblicamente pronunciati all'estero, il loro giungere alle orecchie del re di Francia imponeva la necessità di pubblici provvedimenti, poiché l'accusa era pesante e l'immagine con la quale essa terminava destinata a restare impressa nella mente di chi l'avesse udita. Una carneficina tale è stata fatta in Provenza — dice l'accusa — che solo alla voce animale (grido che si articola nell'attimo in cui l'animale è colpito da morte violenta, esprimendo così l'essere nell'istante stesso in cui viene meno) possono essere assimilate le urla degli uomini trucidati come bestie al macello; non solo, ma proprio come conseguenza di questo primo capovolgimento dell'ordine naturale la voce animale diventa, di rimando, voce umana, voce della coscienza, linguaggio significante destinato a sostituire, accusatore, il silenzio animale che ha sigillato la bocca degli uomini spettatori.

E in effetti, alcuni mesi prima della riapertura del Concilio di Trento (1° maggio 1551) l'imperatore Carlo V (volendo esortare nel corso di una *harangue publique* i prìncipi suoi sudditi a prendere le armi in favore del Duca di Savoia) non aveva trovato sistema migliore per vantare la sua probità politica e religiosa che quello di citare ad esempio contrario le alleanze concluse con gli infedeli dal defunto Francesco I nonché le

(24) Copia delle lettere patenti in B.N., mss FFr 16545, ff. 13-18v.

stragi da questi fatte compiere contro il popolo di Francia; io, dice Carlo V, non ho mai permesso

de faire une si horrible persecution et meurdre du feu Roy de France, executé de ses capitaines des galleres, là où, sans les avoir ouis en justice ni moins interrogés de leur foi, il en feist passer par l'espée ou autre glaive sans aucune misericorde, pitié ou compassion le nombre de six à huit mille, entre lesquels dans une eglise l'on mit à feu et à sang le nombre de sept cents femmes sans les petits enfants [...] et n'a encore esté faite misericorde à la moindre qui l'ait requis, si ce n'a esté pour avoir la confiscation de leurs biens qu'ils les mirent en gallaires, et rasèrent leurs maisons, tuèrent leur bétail emmy les champs qu'ils ne pouvaient emmener et generallement furent tous leurs biens pillés et ravis, en sorte que les bestes des bois et oiseaux de l'air en faisaient tels cris et si horribles que c'était chose par trop espouventable, dont je ne pense que Dieu laisse telle exécution impunie de telles choses (25).

Questa la lettura dei fatti di Provenza offerta ai suoi sudditi da Carlo V. Questi i suoi capi d'accusa: che strage vi fu, poiché migliaia di persone furono uccise senza essere prima state giudicate; che tale strage fu resa possibile al solo scopo di confiscare i beni di questi miserabili contadini.

E fu proprio accettando integralmente questa lettura dei fatti che il re di Francia decise di rispondere agli attacchi dell'imperatore poiché, come abbiamo già visto (26), la requisitoria di Aubéry venne costruita proprio intorno a queste stesse accuse. Solo, trasferendo la responsabilità dell'accaduto dalla persona del defunto re al Parlamento di Provenza, al quale comunque — proprio a causa di antiche tensioni e di probabili effettivi illeciti — il potere centrale poteva, senza troppe esitazioni, far subire l'onta di pubbliche denunce e di condanne verbali, affinché non si permettesse, come Aubéry riafferma nella sua conclusione,

que les estrangers puissent reprocher à la couronne sacrée de France, fleurissante de triomphes et de victoires, mais aussi enrichie sur toutes les autres de clemence et d'humanité, qu'elle ait commandé cette cruauté sur un pauvre peuple pacifique, de meme que sur le sexe et l'age indigne de la colère de notre roi, auquel est propre de ménager ses sujets et de soumettre les arrogants [218].

Quanto alle decisioni che il Parlamento di Parigi era chiamato a prendere al termine del processo (il cui verbale è riportato in appendice alla requisitoria di Aubery, pp. 221-227),

chacun, dice Gaufridi, s'attendoit à un grand arret. Mais enfin apres une longue suspension, l'esperance fut éludée par un appointement au Conseil. Ainsi tout le fruit qui se tira de ces grands discours, ce fut de voir combien les audiences de ce Parlement sont dignes d'une Cour si auguste, où tout ce que l'eloquence a d'art, tout ce que la science a de solide, s'employe pour la défense des personnes et pour la conservation de leurs biens (27).

---

(25) Il testo di questa « Harangue faicte par l'Empereur aux princes et electeurs de l'Empire, les exhortant à la guerre pour le recouvrement des terres du duc de Savoye contre le Roy et leur promettant le Concile » si trova a Parigi, B.N. mss FFr 2846, ff. 129v-131v. Citato e parzialmente riprodotto da François, *Le Cardinal* cit., p. 221.

(26) Cfr. *supra*, pp. 10-11.

(27) Gaufridi, *Histoire* cit., p. 488.

Amare riflessioni per una conclusione deludente; certo non inattesa, dal mometo che il Parlamento di Parigi, dopo aver pubblicamete preso atto dei fatti, delle accuse e delle difese, si limitava a riconoscere la sua incompetenza al giudizio, e a trasferire il procedimento al Consiglio privato del re, al quale solo poteva spettare, nell'illeso ordine costituito, di decidere delle sorti di imputati di così gran rilievo.

Aubéry stesso, peraltro, nella parte conclusiva della sua requisitoria, aveva già provveduto a mitigare ampiamente la portata delle sue accuse: dei nove *appels* presentati inizialmente, egli in definitiva non ne manteneva che tre, quelli relativi ai risvolti strettamente bellici della vicenda, formalmente e pubblicamente deplorati (pp. 219-220); soprassedeva invece sugli altri sei, tutti relativi alle deliberazioni prese dalla Corte di Provenza tra il novembre 1540 e l'agosto 1545, dal momento che, dice Aubéry, una volta indagato « de la raison et des motifs desdits arrets et des executions d'iceaux » non vi era né l'intenzione né la competenza da parte del pubblico ministero e del procuratore generale del re di mettere in stato d'accusa uno dei Parlamenti del regno:

nous protestons [de] n'avoir [pas] entendu déroger, comme aussi nous ne pouvons ni ne voulons, à l'autorité des cours souveraines de ce royaume, entre lesquelles nous reconnaissons la Cour du Parlement de Provence, et comme telle la voulons magnifier et honorer de nostre part, et de tenir ses jugemens et arrets pour soveraines et irrétractables par voie d'appel, et de l'autorité et fermeté desquels monsieur le procurateur général du roi se declare vouloir estre et vouloir demeurer asserteur et fidele défenseur, comme le service qu'il doit au roi et sa charge le requierent [218-219].

Ecco dunque tre possibili frammenti di una sola storia, per il momento appena delineati e accostati l'uno all'altro in modo da ridurre quanto più possibile l'idea di una finalità implicita nel susseguirsi degli avvenimenti.

Siamo ormai lontani dai tempi in cui un Crespin o un Lentolo potevano narrare la storia dei Valdesi di Provenza intendendo così mostrare al lettore i miracoli operati da Dio nella storia delle chiese perseguitate e le punizioni che attendevano i ciechi persecutori al termine dei loro giorni.

Non vi è finalità prescritta né apoteosi della verità, nel divenire storico: il fatto che questi tre frammenti siano oggi indissolubilmente legati non toglie che in ognuno di essi confluiscano forze diverse ed estranee le une alle altre e che tali devono restare anche agli occhi nostri: le aspirazioni alla libertà religiosa dei valdesi, il desiderio di indipendenza amministrativa dei potenti di Provenza, la volontà di imporre una decisione irrevocabile da parte del potere centrale si sono incontrate, o scontrate, negli alcuni luoghi che abbiamo evocato in queste pagine, luoghi che solo l'umana capacità di storicizzare gli eventi ha poi riunito in un tutto e tramandato nei secoli.

Al finalismo dell'antica storiografia confessionale appare oggi preferibile sostituire una concezione meno cronologica e più parcellizzata della storia: ognuno di questi tre frammenti ha diritto ad uno svolgi-

mento autonomo e le direzioni diverse in cui ognuno di essi tende idealmente a sfuggire non sono per questo meno legittime della pretesa coerenza di una narrazione ordinata dei fatti.

L'attualità di ognuno di essi è in definitiva ben maggiore di quella che sarebbe possibile ottenere dalla loro somma ed è su questo tipo di attualità che vorrei concludere, richiamandomi per questo ad una concezione della storia da Benjamin esposta nelle *Tesi di filosofia della storia,* dove tutta la storia passata, così come la storia presente, è dominata da una così forte tensione escatologica che ogni evento erompe dal quadro della successione temporale per ritornare ad essere, ogni volta che di esso è questione, nuovamente, insopprimibilmente attuale.

DANIELA BOCCASSINI

SUMMARY OF THE ARTICLES

CHANFORAN AND WALDENSIAN HISTORIOGRAPHY FROM SCIPIO LENTULUS TO E. C.

In the meeting of Chanforan, generally known as Synod of Chanforan of 1532, the delegates of the Waldensian diaspora decided to adhere to the Protestant Reformation. This meeting had been prepared by personal contacts with the Reformers, mainly Bucer and Oecolampadius, and by exchange of documents.

In XVI and XVII century Waldensian and Protestant historiography, this fundamental moment of Waldensian history either is not mentioned or is not seen in its importance. In fact the presumed continuity between mediaeval Waldensian Movement and the Reformed Churches of Piedmont is a stumbling block in the whole Waldensian historiography. Protestant theologians and historians are convinced that a theological as well as a historical continuity does exist, so that the Synod of Chanforan does not represent a turning point that changes the character of the Waldensian Movement, but only one of the various events in its history.

Only XIX century historical researches have permitted to clear up this point and in occurence of 1932 centenary traditional positions have been corrected.

CHANFORAN 1532: CHANGE OR CONTINUITY?

Which meaning had the Synod of Chanforan for the Waldensian history? Was it really a rupture, a turning point? The answers differ according to the points of view. On a theological-dogmatic level this meeting represented breaking off with Waldensian mediaeval tradition and accepting of the Reformation. On a level of daily life Waldensian communities barely felt its relevance. When the *barbi* (Waldensian preachers) adhered to the Reformed movement, Waldensians did not become immediately a Reformed Church; only after 1550 the Waldensian population underwent a radical transformation. Notarial documents and ecclesiastical registers of some Lubéron municipalities (where many Waldensians were living) attest to this change. In fact, still many years after Chanforan, Waldensians were baptized, married and buried according to the catholic ceremony in the Roman Catholic Church, drew up their wills according to usual formulas, invoking the Virgin, the Saints and celebrating masses.

PROTESTANTS AND DEMOCRATICS IN NAPLES FROM 1860 TO 1865.

Links between Protestantism and movements of political renewal in Naples had already been singled out by Giorgio Spini. In this article the author examines the situation in Naples immediately after Garibaldi's expedition. On one side we can see the activities of democratic circles, of followers of Mazzini, of Partito d'Azione founding societies of Mutual Aid, of students with political programs of

renewal; on the other side the activities of various Evangelical Communities, both in evangelization and in work of assistance and instruction.

A first moment of great expansion is followed by a period of retreat, due to an increasing trade-unionist trend of the Labourers Associations and to conservative politics of the national Government. Evangelical Communities as well will encounter growing difficulties because of clerical opposition.

Among the most relevant figures is to be mentioned Vincenzo Albarella d'Afflitto, a jurist who became protestant. Once more it is evident how the protestant environment has contributed to the experience of democratic life and cultural promotion.

NEW CONSIDERATIONS ABOUT THE MASSACRE OF WALDENSIANS IN PROVENCE.

The massacre of the Waldensians in Provence, in 1545, is one of the best known events in the entire Waldensian history. Recently the « Association d'Etudes Vaudoises et Historiques du Lubéron » has republished the *Histoire de l'exécution de Cabrières et Mérindol*, written in 1551 by Jacques Aubéry, one of the many XVI century texts. This document, written as a summing-up in the trial of 1551 against those responsible of the massacre, is examined from three points of view: the Waldensians, the authorities, the trial.

The author tries this way to answer the following questions: which information is given about the Waldensians, which interests, intrigues caused the massacre, for which political reasons the trial itself was instituted.

RECENSIONI

MINO CELSI, *In haereticis coërcendis quatenus progredi liceat. Poems - Correspondence*, a cura di Peter G. Bietenholz, Napoli, Prismi Editrice - Chicago, The Newberry Library, 1982, pp. 663.

Dopo l'edizione delle opere di Camillo Renato, a cura di Antonio Rotondò, e del *Beneficio di Cristo*, a cura di Salvatore Caponetto, il « Corpus Reformatorum Italicorum » ha sospeso per una decina di anni le sue pubblicazioni. Esse sono state riprese con l'edizione delle opere di Mino Celsi, curata da Peter G. Bietenholz. Tra queste spicca l'*In haereticis coërcendis quatenus progredi liceat*, che fu pubblicata postuma per la prima volta a Basilea nel 1577 dallo stampatore lucchese Pietro Perna, mentre le copie rimaste invendute vennero ripresentate sul mercato nel 1584, con una nuova introduzione ed il titolo: *De haereticis capitali supplicio non efficiendis*. Questo fatto testimonia che il libro non aveva avuto molto successo. Esso fu ignorato anche da quelli contro cui era diretto, in particolare Théodore de Béze ed anche in seguito l'interesse nei confronti dell'opera, come scrive Bietenholz (p. 617), fu scarso. I problemi che il Celsi affrontava erano già stati ampiamente dibattuti nel ventennio precedente e ben poco restava da dire. Il testo riprendeva infatti argomentazioni più volte giocate nella polemica sulla tolleranza religiosa e presentava scarse novità.

La sua origine e le sue motivazioni stavano dunque nell'ambito del dibattito che si era aperto nel mondo protestante l'indomani del rogo di Michele Serveo (per una sintesi di questa polemica, cfr. M. FIRPO, *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna*, Torino, Loescher, 1978, pp. 88-101). Com'è noto, l'umanista savoiardo Sebastiano Castellione e l'esule italiano Camillo Renato erano intervenuti a favore della tolleranza, mentre Calvino ed il Beza avevano difeso la legittimità e la necessità della repressione. Il dibattito non si era chiuso negli anni cinquanta. A Basilea nel 1564 l'esule italiano Giacomo Aconcio pubblicava, con i tipi del Perna, gli *Strategematum Satanae libri VII*, opera nella quale riprendeva le più significative tesi del Castellione, che era morto l'anno precedente. Nel 1569 era l'ex vescovo cattolico Andrea Dudith ad esprimere una netta opposizione alla repressione violenta del dissenso religioso (intanto nel 1566 era stato decapitato a Berna l'esule calabrese Valentino Gentile, reo di antitrinitarismo). Il Dudith ritornò spesso su questo tema nella sua fitta corrispondenza con i riformatori svizzeri. Il 18 giugno 1570 il Beza gli aveva scritto per difendere il rigido comportamento delle chiese ed attaccare duramente ogni forma di eresia. Il Dudith rispose

il 1° agosto con una lettera che, all'insaputa dell'autore, venne inserita in appendice in entrambe le edizioni del libro di Mino Celsi, mentre la missiva del Beza venne stampata solo in quella del 1584. Non si può presumere che il Celsi conoscesse queste lettere e volesse pubblicarle. La scelta del Perna testimonia quindi la volontà di rilanciare un'offensiva contro gli ambienti ginevrini a favore della tolleranza (cfr. A. ROTONDÒ, *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento*, vol. I, Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Politiche dell'Università di Torino, Torino, Giappichelli, 1974, pp. 328-34, dove viene analizzata soprattutto l'epistola ai lettori, pubblicata in appendice all'opera del Celsi, scritta dall'umanista tedesco Johannes Fischart).

La lettera del Dudith costituiva infatti uno dei più duri attacchi sferrati contro il Beza:

« E tu difenderai ancora il principio in base al quale è giusto bruciare degli uomini a causa di un dogma del quale nelle vostre chiese non si dice nulla? Nessuno avrebbe il coraggio di farlo, a meno che non sia un sanguinario o voglia far risalire a Caino la sua origine. Forse che un tale principio non è in contrasto con la vostra dottrina della predestinazione? Ma perché parlo di voi? C'è forse una virgola in tutto il nuovo Testamento con cui tu possa difendere un atto tanto efferato? ».

In conclusione il Dudith esplicitava una riflessione personale, certo simile a quella che era stata ed era propria di molti esuli italiani in terra riformata: « Non sono poi tanto trascurabili i motivi che inducono anche me a ritenere di dover ulteriormente indagare per decidere a quale chiesa aderire » (M. FIRPO, *Il problema della tolleranza religiosa* cit., pp. 132-33).

Quest'ordine di dubbi doveva aver assalito anche Mino Celsi quando, attorno al 1570, si era trovato di fronte all'intolleranza dei dirigenti delle chiese riformate dei Grigioni. Nato a Siena nel 1514 da nobile famiglia, egli aveva ricoperto diverse cariche nelle magistrature cittadine, nell'amministrazione del contado ed era stato più volte ambasciatore. Aveva preso parte anche alla vita culturale della città ed era stato membro dell'Accademia degli Intronati fino a quando, nel 1569, dovette fuggire dall'Italia, spinto a ciò probabilmente dal processo contro Aonio Paleario, con il quale aveva avuto stretti rapporti (cfr. S. CAPONETTO, *Aonio Paleario (1503-1570) e la Riforma protestante in Toscana*, Torino, Claudiana, 1979, pp. 129-30), e dal conseguente rischio di essere a sua volta arrestato e trasferito a Roma. Una lettera testimonia la sua presenza a Piuro nel 1570, quando lo scontro tra i pastori riformati ed i dissidenti raggiungeva il culmine. Nel sinodo di Chiavenna del 1571 egli aveva difeso la tolleranza, « nel senso che l'autorità civile non ha il diritto di punire gli eretici, purché in tutto ciò che non è stretta materia dottrinale osservino le leggi civili e morali » (D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze, Sansoni, 1967, p. 296). Le misure repressive adottate contro alcuni esuli italiani in quel sinodo, lo indussero a lasciare i Grigioni l'anno stesso, per recarsi a Basilea, dove entrò in rapporti di lavoro con Pietro Perna, che era diventato « per i libri già usciti dalle sue stampe (Aconcio, Ochino, Machiavelli) e ancor più per le amicizie pericolose e sospette di cui s'era sempre circondato e continuava a circondarsi, lo stampatore più pericoloso e più sospetto » (A. ROTONDÒ, *Studi e ricerche* cit., p. 273). Insieme con Francesco Betti, il Celsi contribuì « a orientare l'attività editoriale dello stampatore lucchese verso un'insistenza sul

problema della tolleranza e sugli scritti del Castellione » (Ivi, pp. 310-11). Le discussioni avute nei Grigioni avevano fatto maturare nell'esule senese il proposito di affrontare sistematicamente la questione della tolleranza. Come testimonia egli stesso, il Celsi aveva già colà iniziato a comporre un primo trattato basato sulla bibbia, sui Padri della chiesa e sulle recenti opinioni teologiche. A Basilea certo si prefisse di riporvi mano, ma la ricerca di una più adeguata sistemazione lo spinse a Vienna prima ed a Francoforte poi. Ritornato deluso a Basilea nell'autunno del '74 e pienamente inseritosi nell'ambiente umanistico e degli immigrati italiani, potè finalmente condurre in porto l'opera.

Egli conosceva i trattati di Calvino, Castellione (di certo almeno il primo edito), Béze, Aconcio, ma le librerie di Amerbach, Zwinger e Bonifacio gli permisero di avvalersi di molte altre opere che non aveva potuto leggere prima. E' evidente che la simpatia del Celsi andava, oltre che al Castellione, agli altri autori che si richiamavano alla coscienza individuale, come il primo Lutero, Sebastian Frank, Thomas Naogeorgus. Probabilmente a causa delle frequenti interruzioni, l'opera contiene alcune contraddizioni. Mentre da una parte si presenta come una aspra polemica contro la chiesa romana ed il calvinismo autoritario, dall'altra cerca di dimostrare, attraverso un approfondito *excursus*, un vasto consenso nella tradizione cristiana. Questo lo porta, pur rifiutando sempre la pena di morte, ad accettare forme più miti di punizione per gli eretici e, nell'ultima sezione dell'opera, a riconoscere all'autorità temporale la « cura religionis », influenzato in ciò dallo zwingliano Wolfgang Musculus. In conclusione, quest'opera è, per dirla con il Cantimori, « un ordinato repertorio di argomenti e di confutazioni, appoggiato su larghe citazioni dell'opera del Castellione e dell'Aconcio, molto chiaro e preciso, ma steso in un latino poco elegante » (D. Cantimori, *Eretici* cit., p. 303). Essa testimonia tuttavia la vitalità di questi problemi nel mondo degli esuli italiani ed il persistente disagio di fronte al precoce processo di istituzionalizzazione delle dottrine e delle chiese riformate.

La ricca e raffinata edizione curata dal Bietenholz comprende oltre al trattato sulla tolleranza, 2 poemetti (il secondo dei quali, « del cavalcare », di contenuto non propriamente spirituale, ma significativamente pieno di aspre notazioni antifratesche), 118 lettere, alcune delle quali inviate ad amici ed altre scritte nel suo lavoro di magistrato, amministratore ed ambasciatore ed infine 25 missive firmate dal Celsi in quanto Cancelliere di Balia e Segretario delle leggi della Repubblica senese. Dal momento che la gran parte di queste lettere non trattano argomenti religiosi, sarebbe stato forse opportuno, come lascia intendere il curatore stesso, presentarne molte in forma ridotta.

Cesare Bianco

Jean Groffier, *Le feu ardent des Vaudois*, Aix-en-Provence, Edisud, 1981, pp. 157, ill.

Questo breve saggio di Jean Groffier sui Valdesi suscita, molto probabilmente, reazioni infastidite negli studiosi di cose valdesi. Si tratta infatti di un lavoro in cui i dati storici sono interpretati con grande libertà, per non dire disinvoltura ed in cui i parametri permangono quelli ormai consolidati da una tradizione secolare, ma che la recente storiografia ha radicalmente modificato. I Valdesi appaiono

come una sorta di archetipo ideale della libertà di coscienza che si incarna nella storia dall'età apostolica sino ad oggi; Valdo è naturalmente « Pierre dit de Vaux » ed il suo movimento si espande da Lione verso zone più selvagge ma ospitali nelle vallate alpine in seguito alla persecuzione; misteriose ma indiscutibili radici collegano i Valdesi e la grande vicenda catara. Alla edificazione ed istruzione spirituale di questo popolo di contadini e mandriani presiedono uomini di levatura, nel cui ritratto si confondono elementi del barba e del ministro riformato, il tutto colorito da una soffusa atmosfera mistico-esoterica in cui si possono ritrovare indizi di simbolismi solari, come sembrano attestare strutture architettoniche del Lubéron. E' insomma la montagna luogo di elevazione, la solitudine agreste matrice di culto spirituale, l'evangelismo quasi spontaneo di una gente semplice, la Bibbia, il candeliere simbolo di religiosità profetica, i barbi custodi di autentica fede nel segreto della conventicola notturna, quasi iniziati, illuminati dallo Spirito. Si potrebbe continuare a lungo.

L'editore ha sintetizzato perfettamente lo spirito del volume nel retro di copertina in questi termini: « Société secrète ou hérésie, sorciers ou proscrits, on a tout dit sur ces Juifs errants du protestantisme, sur l'odyssée briançonnaise et piémontaise de cette véritable diaspora qui depuis huit siècles préfère l'exil — avec quelques brèves parenthèses en terres de colonies — au reniement de la foi. On a tout écrit sans doute de l'histoire du mouvement, des épisodes spectaculaires inhérents à toute dissidence: l'aura de mystère qui entoure le fait vaudois a excité toutes les imaginations. Mais, entre les recherches des historiens et les pamphlets de la littérature partisane, demeure le flou essentiel où se livreraient les clés de cette fantastique épopée: le fondement de la pensée vaudoise ».

La storia ha indubbiamente il suo fascino, anche quella valdese, ma quanto più affascinante il mondo dei simboli, degli enigmi, degli accostamenti arditi nelle luminosità diffuse della leggenda!

GIORGIO TOURN

AUGUSTE LACOSTE, *Henri Arnaud und die Waldenser. Der Kampf um die Rückkehr in die heimatlichen Täler*, Bern und Frankfurt am Main, Verlag Lang, 1982 (= Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, Band 47), pp. 214.

Questo libro documenta la situazione delle ricerche e della letteratura corrispondente apparsa fino al 1962 e per quanto riguarda la vita di Enrico Arnaud fino all'anno 1699. Peccato che il libro venga pubblicato venti anni dopo la redazione del manoscritto e parecchi anni dopo la morte dell'autore e non possa, di conseguenza essere completato con le ricerche degli ultimi anni.

Il centenario di Valdo infatti, nel 1974, ha recato nuovi contributi (Armand-Hugon, Audisio, Gonnet, Molnár, Schneider, Vinay ecc.). L'utilizzazione degli archivi di Mentoulles ha fornito nuova luce sulla storia della Val Chisone con le opere di Bona e Piercarlo Pazè, Nevache, Kiefner, Ronchail, Trombotto ecc.).

La terza parte del volume, dal titolo *Storia dell'opera sulla « glorieuse Rentrée »* deve considerarsi superata dalle più recenti ricerche di Pons e Candaux. In

Polonia si trova il manoscritto originale dell'opera (23 pagine) ed in un archivio italiano è stato rinvenuto il seguito preannunziato da Arnaud ma mai apparso (inizio del primo capitolo). Alla luce di questi ritrovamenti l'origine del volume apparso nel 1710 si presenta sotto un nuovo aspetto. L'autore presenta sovente soluzioni diverse accostandole le une alle altre senza prendere posizione; così ad esempio (p. 21) l'origine dei Valdesi nell'epoca degli Apostoli o al tempo di Valdo. Quanto è detto riguardo alle colonie in Germania (pp. 119, 122, 123), necessita di molte rettifiche.

Di sostanzialmente nuovo, il fidanzamento di Arnaud con Anne d'Aubigné e la sua rottura, l'atto di morte della seconda moglie di Arnaud ed alcuni altri documenti.

THEO KIEFNER

MARIO CIGNONI, *I Valdesi a Roma. La chiesa di via IV Novembre nel centenario del tempio (1883-1983)*, Roma 1983, pp. 58, ill.

L'opuscolo viene edito, come dice il frontespizio, dalla chiesa valdese di via IV Novembre in occasione del centenario del suo locale di culto, inaugurato nel novembre 1883.

L'ambito della ricerca è perciò più ristretto di quanto potrebbe lasciar supporre il titolo e si limita al sorgere ed allo svilupparsi della comunità valdese che ha trovato appunto la sua sede in via IV Novembre. Le vicende della comunità di piazza Cavour sorta nel 1927, della Facoltà di Teologia, di altre iniziative che fanno parte integrante di una presenza valdese romana sono appena accennate.

La narrazione scorre piana, leggibile, conformemente al carattere divulgativo del lavoro, con uno stile che si vuole intenzionalmente semplice, discorsivo, ed a volte cade nell'eccesso di familiarità. La trattazione segue lo sviluppo cronologico dei fatti in tre capitoli, che corrispondono ad altrettanti momenti della vita comunitaria: 1870-1883; 1883-1927; 1927 ad oggi.

Seguono in appendice alcuni documenti tratti dalla stampa evangelica, dagli archivi della Tavola e della chiesa, l'elenco dei pastori, dei membri della comunità che hanno rivestito cariche nel Consiglio di chiesa, nella Tavola, nel Comitato di Evangelizzazione.

Pubblicazioni di questo tipo sono estremamente utili ed interessanti. Interessanti perché fanno percepire, pur nella loro brevità e semplicità, il profondo mutamento delle società, in questo caso di quella italiana, anche in spazi di tempo relativamente brevi come un secolo. Il clima anticlericale di fine secolo in cui sorge la chiesa di Roma, la partecipazione massiccia alle conferenze pubbliche a carattere polemico che essa organizza. il rapporto con le Autorità, la Cultura, il Cattolicesimo sono così lontani dalla nostra esperienza da sembrare un altro mondo.

Utili perché sollecitano indirettamente ricerche più vaste, sollevano interrogativi, invogliano a raccogliere dati, testimonianze, documenti. Una microstoria che invoglia a gettare le basi di una storia più vasta e completa dell'evangelismo italiano, se si può parlare di microstoria in questo caso.

I pericoli a cui è difficile sottrarsi in questi lavori sono però molti e spesso nascosti. Il primo è l'inavvertita (da parte di chi scrive) tendenza all'apologia. Più i fatti sono di dimensioni modeste, e tali sono anche gli uomini che ne sono protagonisti, più si tende a valorizzarli ed amarli col rischio di privarli di contestualità.

Non meno frequente è il pericolo di una certa approssimazione nei dati, l'insufficiente verifica delle fonti, la impostazione un pochino approssimativa del discorso.

Non si può dire che il pur encomiabile lavoro del Cignoni sia del tutto esente da alcune di queste pecche e pur mantenendosi nei limiti imposti dalla dimensione del lavoro avrebbe potuto dare un qualche cenno alla realtà dell'evangelismo romano per situare il tema ed aiutare i lettori. Una maggior attenzione nella stesura del testo ed una maggior distanza dai fatti narrati gli avrebbero permesso di evitare alcune critiche che gli sono state mosse sulla stampa evangelica.

GIORGIO TOURN

PRECISAZIONI

In merito ad articoli apparsi sul Bollettino n. 153 riceviamo due precisazioni di nostri soci che eccezionalmente pubblichiamo come contributo ad una più esatta informazione.

Riguardo alla Rassegna Bibliografica Tavo Burat intende fornire una precisazione riguardo alla segnalazione fatta a pag. 68 della fondazione a Carcassonne del « Centre National d'Etudes Cathares ».

Dalla lettura del testo si potrebbe desumere che il « Centre » « erede — ad un livello più scientifico — di quanto aveva cercato di fare per molti anni Déodat Roché con i suoi preziosi Cahiers d'Etudes Cathares » (così Gonnet) ha raccolto l'eredità di un lavoro concluso. Non è il caso, i « Cahiers » continuano regolarmente anche dopo la scomparsa del Roché ed il nuovo Centre non li sostituisce, con la sua rivista « Heresis ».

A questa precisazione di carattere bibliografico Tavo Burat accompagna anche una valutazione personalmente positiva del lavoro dei Cahiers, che non ritiene possa essere sostituito dal nuovo organismo a carattere molto più politico-amministrativo. Rivendica anche il carattere di assoluta scientificità del lavoro compiuto dalla « Société du Souvenir et des Etudes Cathares » fondata e diretta dal Roché.

Elsie Janni, dal canto suo, ritiene dover fare alcune precisazioni riguardo all'articolo di Giovanni Gonnet *Il Valdismo medievale secondo Ugo Janni e Ernesto Buonaiuti.*

Per quanto riguarda i cenni biografici su Ugo Janni dirò che il suo servizio militare non fu breve e non terminò affatto per motivi di salute. A Sanremo poi non

gli fu affidata una comunità vecchio cattolica già esistente, ma quella da lui creata mediante una possente campagna di evangelizzazione nella nostra Riviera di Ponente. Aggiungo che nel libro di Cesare Milaneschi, citato in nota, si legge che la compagna della sua vita nacque a Luserna San Giovanni. Una pura invenzione. Sarebbe bastato che l'autore, col quale ero in contatto da anni, mi telefonasse per sapere la verità, cioè che mia madre nacque a Marsiglia dove i suoi genitori trascorsero qualche anno per poi rimpatriare a San Germano Chisone. Luserna San Giovanni non c'entra proprio per nulla.

Qui sorge il problema delle fonti a cui lo studioso attinge, specie di quelle indirette come enciclopedie e pubblicazioni varie che spesso contengono dati di fatto errati. Ugo Janni stesso protestò energicamente in un suo scritto contro l'idea avanzata da taluno che egli fosse stato in seminario. Non che l'esservi stato sia cosa men che onorevole, egli dice, ma nel caso mio ciò non risponde a verità ed io non voglio che i miei dati biografici vengano alterati anche per rispetto alle particolari tradizioni della mia famigla. Questa in breve è la sostanza della protesta. Chi non lo sapesse prenda dunque nota che Ugo Janni non fu mai prete cattolico romano.

Passiamo ora alla cronologia inerente allo studio in questione. Preciso subito che *Corpus Domini* non fu redatto da Ugo Janni prima del 1931-32, bensì, alla vigilia della sua dipartita da questa terra. Dico redatto, non pensato. Tra l'altro nell'articolo *Una Voce* (« Fede e Vita », gennaio 1933) egli aveva espresso spunti di idee che intendeva sviluppare in *Corpus Domini* e poi in un susseguente volume intitolato *Il rinnovamento cattolico dell'Italia e la missione del valdismo*. Quest'ultimo avrebbe dovuto essere, dopo *Teosofia*, *Ultra*, e *Corpus Domini*, la quarta delle opere destinate a riassumere e completare definitivamente il pensiero e le visioni che da tempre erano stati l'anima del suo apostolato.

Osservo per inciso che l'immagine delle tre navate costituenti l'unica chiesa di Cristo non riguardava per lui l'organizzazione finale di questa, che è nelle mani di Dio, ma una profonda realtà già presente, come appare anche dai suoi scritti più noti.

Quanto al valdismo abbiamo l'opuscolo del 1932 che ripete il contenuto dei due studi pubblicati in « Fede e Vita » nei numeri 11 e 12 dello stesso anno, trattazione che egli intendeva rifare *ex novo* nella quarta delle opere conclusive a cui ho prima accennato e che la dipartenza da questa terra gli impedì di compiere. Seguono poi, sempre sul valdismo, tre puntate in « Fede e Vita », 1936 e altre tre nel 1937. Per la cessazione della rivista manca la quarta che egli aveva definito la più importante perché questione di vita o di morte.

Qualche parola ancora sui rapporti di grande stima e di affettuosa amicizia che Ugo Janni ebbe con Ernesto Buonaiuti. In privato come in pubblico egli lo confortò, e lo sostenne, lo incoraggiò per giusti motivi ideali e reali, il che non significa identità di vedute anche su temi di fondamentale importanza. In una lettera privata ad un collega e intimo amico Janni spiega lo scopo di un articolo pubblicato su « Fede e Vita »: quello di tendere un braccio al Buonaiuti per trarlo nuovamente sulle rive del cristianesimo. E conclude con queste parole: « Buonaiuti mi è caro, ma più cara mi è la verità ».

I suddetti rapporti non giustificano neppure la supposizione assolutamente infondata che Ugo Janni mutasse da Buonaiuti la distinzione tra curia romana e

chiesa cattolica. Essa fu sempre sua, come risulta già dal « Labaro », il periodico da lui diretto in ancor giovane età. Egli fu poi sempre fedele al suo detto: alla chiesa cattolica non bisogna mancare di rispetto nemmeno per un istante, ma non bisogna darle tregua finché si sia fatta migliore. Per questo il valdismo superiore da lui vagheggiato avrebbe dovuto collaborare con i movimenti evangelici intrinseci alla chiesa cattolica, intesi a valorizzarne le profonde ricchezze spirituali spesso misconosciute da un protestantesimo settario. Sia il non dar tregua, sia il collaborare in tal senso furono in Ugo Janni frutto della sua profetica saggezza e del grande amore cristiano che permeò in ogni campo tutta la sua vita.

ELSIE JANNI

LIBRI RICEVUTI

Grande Traversata delle Alpi, Priuli e Verlucca, Ivrea, 1983, pp. 157.

VALDO AZZONI, *L'incontro di Chivasso* (19 dicembre 1943), EAC-CIEMEN, Aosta, pp. 88.

ROLF ULBRICH, *Der alttschechische « Tkdlecek » und die anderen « Weber », Waldenserliteratur in Böhmen um 1400,* Berlin 1980, pp. 167.

Le protestantisme en Dauphiné au XVII siècle, Les paqs protestants à la veille de la révocation, Tome I, le temps traversé, ed. Curandera, Poët-Laval, 1983, pp. 254.

JAMES ATKINSON, *Lutero la parola scatenata,* Torino, Claudiana, 1983, pp. 488.

CLAUDIO POZZOLI, *Vita di Martin Lutero,* Milano, Rusconi, 1983, pp. 341.

FRIEDRICH W. KANTZENBACH, *Martin Lutero il Riformatore borghese,* 2ª ed., Roma, Paoline, 1983, pp. 187.

AA.VV., *Lutero in Italia,* Studi storici nel V centenario della nascita, Casale Monferrato, Marietti, 1983, pp. 341.

THEO KIEFNER, *In der Herberge der Barmherzigkeit (Die letzte grosse Vertreibung von Waldensern im Jahr 1730),* « Schweizerische Zeitschrift für Geschichte », vol. 33 (1983), pp. 41.

Nuova Destra e cultura reazionaria negli anni ottanta, Atti del Convegno - Cuneo 19-21 novembre 1982, « Notiziario » dell'Istituto storico della Resistenza in Cuneo, n. 23 (giugno 1983), pp. 446.

SANTIAGO DEL CURA ELENA, *« Nemo potest conficere hoc sacramentum (altaris) nisi sacerdos rite ordinatus », la declaracion del Concilio IV de Letràn (1215) en el cuadro de las controversias del tiempo sobre todo con valdenses y cataros,* Pontificia Universitas Gregoriana, Burgos 1983, pp. 130.

SANTIAGO DEL CURA ELENA, *Doctrina y praxis eucaristica de los valdenses medievales,* « Dialogo Ecumenico », tomo XVIII (1983), n. 60, pp. 5-46.

Della vigna e del vino, testimonianze sul lavoro della vite, Il Ponte, n. 4, quaderni del Museo Valdese di San Germano e Pramollo, 1983, pp. 56.

MURRAY L. WAGNER, *Petr Chelcicky A Radical Separatist in Hussite Bohemia,* Studies in Anabaptism and Mennonite History, n. 25, Herald Press, Scottdale, Pennsylvania - Kitchener, Ontario, 1983, pp. 219.

MARIO CIGNONI, *I Valdesi a Roma,* La chiesa di via IV Novembre nel centenario del tempio (1883-1983), Roma 1983, pp. 58.

Ricordiamo ai lettori che è uscito nel 1983 il n. 9 della serie: Collana della Società di Studi Valdesi, col titolo

I Valdesi e l'Europa

programmato per il centenario della Società stessa.

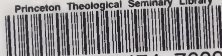
Il volume, che si segnala per l'importanza e la qualità dei contributi, tutti originali, attinenti ai diversi aspetti della vicenda valdese, testimonia della stima e dell'apprezzamento da cui è circondato il lavoro della Società.

Ci auguriamo che i Soci sapranno fare alla pubblicazione l'accoglienza che è doveroso farle.

Riportiamo qui l'Indice del volume:

Prezzo del volume L. 25.000; ai Soci il volume viene inviato con l'abituale sconto (20%) franco di porto.

INDICE


Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01474 7689

